السياسة في مقدمة ابن خلدون

الدكتور
غانم محمد صالح





السياسة في مقدمة ابن خلدون

بسم الله الرّحمن الرحيم

الطبعة الأولى

2021م

دار الجنان للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية - عمان – العبدلي – شارع الملك حسين

مقابل البريد الاردني الممتاز- مجمع جوهرة القدس التجاري – ط (L)

هاتف: 4659891 6 00962 هاتف: 00962795747460

E-mail: dar_ jenan@yahoo.com

daraljenanbook@gmail.comE-mail:

السياسة في مقدمة ابن خلدون

الدكتور
غانم محمد صالح

الإهداء

إلى ....بنتيَّ

زينب ...... بان

وإلى..... إبني

محمد ....

المحتويات

تصدير

فكرة هذا الكتاب ترجع، في حقيقتها، إلى فترة نهاية القرن الماضي حيث كنت، في حينها، أحد أعضاء لجنة تصنيف وتبويب المراجع الفكرية في بيت الحكمة. وكان آخر اختياراتها قد وقع على مقدمة ابن خلدون حيث ارتؤي تصنيف وتبويب مضمونها في مواضيع تتوزع على التاريخ والقانون والسياسة والاجتماع، وأنيطت مهمة إنجاز الجانب السياسي من "المقدمة" إليَّ، فباشرت في قراءتها وركزت على الفصول التي تناولت السياسة وأبعادها ومضامينها، بشكل عام، وتم تسليم ما أنجزناه إلى الجهة التي تتولى مهمة النشر في بيت الحكمة، وكنا نأمل أن يجد عملنا "الجماعي" العلمي طريقه إلى القارئ أسوة بتلك المراجع أو الكتب التي سبق للجنة تبويب وتصنيف المراجع العلمية أن أنجزتها واحتلت مكانها في أرفف المكتبات. غير أن تسارع الأحداث، في مطلع الألفية الثالثة، وانتهائها بعملية غزو العراق واحتلاله، وما نجم عن هذا الاحتلال من نهب وتدمير لمؤسسات الدولة بشكل عام، وللمؤسسات العلمية والثقافية بشكل خاص حال دون صدور الكتاب المشار إليه واختفاء مسوداته، فضلاً عن سرقة موجودات مكتبة بيت الحكمة ومراجعها وأرشيفها بالكامل، وبيع كتبها وإصداراتها على أرصفة شارعي الرشيد والمتنبي بأبخس الأثمان.

وإذا كانت أصول البحث في أهم نتاجات ابن خلدون الفكرية تعود إلى التاريخ الذي أشرنا إليه، فإن تجدد هذه الفكرة ومراودتها لمخيلتي أخذت تتزايد خاصة بعد اهتمامي وتركيزي على الفكر الإسلامي وتكليفي بتدريسه لطلبة الدكتوراه، ثم إصداري لكتابين تناولا مفاهيم، أو مبادئ، سياسية تقع منه موقع القلب في الجسد تناولت مبدأيّ الحرية والعدالة في الفكر السياسي الغربي والحضارة الإسلامية.

ويأتي مؤلفنا هذا ليكون من ضمن تلك الإسهامات الفكرية التي تتناول أمهات كتب الفكر الإسلامي، وليلقي ضوءاً على الأبعاد السياسية، حصراً، مستنداً في المعالجة على منهج البحث العلمي المعتمد في العلوم السياسية.

ولعلي بهذا العمل، الأكاديمي، أكون قد أسهمت في إبراز جانب من فكر ابن خلدون، وهو الجانب السياسي من "مقدمته" وأوليته العناية ووضعته في المكانة التي يستحقها، والله من وراء القصد: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ). [التوبة: 105].

المؤلف

الفصل الأول
تحديدات مفاهيمية

يثير موضوع تعريف علم السياسة إشكاليات عديدة بين المفكرين السياسيين القدماء منهم والمعاصرين على حد سواء. فالبعض منهم رفض تقديم تعريف لهذا العلم مكتفياً بتحديد نطاقه فقط، والبعض الآخر ذهب باتجاه التمييز بين علم السياسة والعلوم السياسية، مسلماً، منذ البداية، بعدم وجود علم للسياسة مستنداً إلى حجة محددة هي عدم وجود وحدة الثقافة التي هي الشرط الأساسي للصفة العلمية للثقافة السياسية، ومن ثم تم تعريف علم السياسة بأنه: "العلم الذي يسعى لدراسة علاقات السلطة والإلزام وآثارها على سلوك الأفراد لاستخلاص التفسير الكلي المتناسق سواء لهيكل، أو لديناميات الجماعات السياسية[1].

وهكذا يميل التعريف إلى تحديد لموضوع علم السياسة... ومن دون أن يذكر، بصراحة، كيف أن الغاية من العلم السياسي هي، وفقط، الكشف عن القوانين التي تحكم ظاهرة السلطة. وقد نجد، أحياناً، أن هناك من يرى في السياسات "كل ما له صلة بالقوى والمؤسسات والأشكال التنظيمية في أي مجتمع، حين يكون من اختصاصاتها مزاولة أعظم السلطات وأكثرها شمولاً المعترف بها في ذلك المجتمع وذلك من أجل تحقيق، وتأكيد، النظام وتنفيذ الأغراض الأخرى التي يسعى إلى تحقيقها أفراد تلك الجماعات، فضلاً عن التوفيق بين الخلافات التي تنشأ فيما بينهم[2]. ويبدو أن هذا التعريف نظر إلى السياسة على أنها نشاط وليس معرفة، وقد تجاهل الغاية الحقيقة من تلك الثقافة عندما ترتفع إلى مستوى الثقافة العلمية.

وبغض النظر عن الملاحظات التي يمكن أن ترد على تلك الاجتهادات الفكرية التي تناولت موضوع السياسة واتساع نطاقها بين أولئك الذين حاولوا توصيف كنهها، أو موضوعها، أو

التحديدات التي يمكن أن ترد عليها، إلا أنه يمكن أن نخرج من هذا التشابك، أو الاختلاف، أو حتى التناقض، حين يتم التسليم بأن تعريف علم السياسة يمكن أن ينحو منحيين أساسيين هما:

أولاً: أنه علم الدولة طالما أنه لا يمكنه الاستقلال الوظيفي عن علم القانون[3]، ولأنه ليس إلا علم التوزيع الإكراهي للقيم في الجماعة. ويستمد هذا الطرح أصوله من الاعتقاد بأن الدولة كانت حاضرة، دوماً، في كل فروع علم السياسة، فكانت مجالاً أثيراً لمعظم محاولات التنظير السياسي، وكانت محوراً هاماً في صياغة المذاهب السياسية وفي الفكر السياسي كما في الفلسفة السياسية، وكانت باباً ثابتاً في دراسة السياسة المقارنة، وفعلاً أصيلاً في علم العلاقات الدولية... كان حضورها في هذه الحقول قوياً ودائماً، ولم يتأثر بما طرأ على هذه الحقول من تغيير مع مرور الزمن[4].

هكذا يمكن التقرير بأن اهتمام علم السياسة بموضوع الدولة، ومكانتها فيه، لم يكن عادياً، حيث تشير الوقائع التاريخية إلى تواتر استخدام مصطلحي السياسة والدولة على أنهما يعبران عن نفس المعنى حيث ظلت الدولة هي السياسة، لفترة طويلة، لدرجة أن مراجعة مفهوم الدولة صارت، في كثير من الأحيان، مرادفة لمراجعة تاريخ علم السياسة، وكان العكس صحيحاً بنفس الدرجة، لذلك كان مفهوم الدولة حاسماً بالنسبة لمفهوم هذا العلم، فهو الذي أعطاه هذه الهوية، وهو الذي منحه استقلالاً عن الحقول المعرفية الأخرى القريبة منه[5].

لكن هذا الاتجاه في إقران موضوع السياسة بالدولة وجعله أساساً للتعريف لم يجد قبولاً من قبل علماء السياسة المعاصرون الذين رأوا في حالة الأخذ به خلطاً واضحاً بين علمي القانون والسياسة، ولهذا وجدنا الفقه السياسي المعاصر يرفض التمسك بهذا التعريف، ويعتبر أولئك الذين يصرون على ترويجه إما أنهم جهلة بعلم السياسة، أو أنهم قانونيون يريدون إلغاء علم السياسة ذاته.

الجدير بالذكر، هنا، التذكير بأن المفكرين الألمان، على وجه الخصوص، هم الذين صاغوا، وبالأخص خلال القرن التاسع عشر، الفقه الاجتماعي على أساس جعل علم السياسة، أو الفكر السياسي، أحد عناصر التحليل القانوني للدولة، الذي قد يسمى، في بعض الأحيان، بنظرية الدولة، وفي أحيان أخرى بالنظرية العامة للدولة[6]، وقد يطلق عليه، أيضاً، علم الجماعة، وكأنه دائماً يجعل الثقافة السياسية تنصهر في بوتقة القانون العام، فإذا بهذا الأخير هو الكل أو الأصل الذي تتفرع عنه، أو تضيء بعض جوانبه، الثقافة السياسية[7].

ثانياً: أنه علم السلطة: وعلى هذا التوجه يتفق جميع علماء السياسة المعاصرون تقريباً، فالسياسة تعني الارتفاع إلى مرتبة الاشتراك في السلطة أو التأثير في توزيعها سواء بين الدول أو في داخل الدولة الواحدة، أو حتى بين الجماعات الإنسانية التي تتحدد داخل الدولة[8]، والذي يجب التركيز عليه، هنا، أن علم السياسة إن أراد أن يكون علماً حقيقياً عليه أن يحدد له موضوعاً كظاهرة مستقلة تبعد أن تكون فرضاً (Hypothsy) غامضاً، وهذه الظاهرة هي ظاهرة السلطة، ومن ثم فهو علم السلطة. لكن هذا لا يعني أن علم السياسة يرفض نظرية الدولة، ذلك لأنه يتخذ من دراسته للدولة عنصراً من عناصر التلخيص ونقطة بدء في تقديمه للنظام العام الذي يبني عليه المفاهيم الأساسية لعلم السياسة. بعبارة أخرى أن علم السياسة يقبل ذلك العرض لأن فيه تسهيلاً لا لأنه موضوع دراسته الوحيد[9].

لكن ما الذي يقصد بالسلطة، وما هي الصفات التي يجب أن تتصف بها لكي تكتسب هذه الصبغة؟

السلطة تعني التوجيه والأمر[10]، وأن السياسة بمدلول السلطة هي توجه فكري يركز على القوى التي تحكم الدولة. فالسياسة، تبعاً لذلك، هي السلطة، أو بعبارة أدق هي السلطة والتأثير أو الضغط. وعلم السياسة كموضوع تجريبي (Empirical Inquiry) هو دراسة تشكيل السلطة والمشاركة بها. وربما يقود مثل هذا الاجتهاد الفكري إلى القول بأن الحياة السياسية هي تعبير عن تلك النشاطات التي تؤثر بطريقة فعالة على نوع السياسة المتبعة، وطريقة تطبيقها في مجتمع ما.

وهنا تصبح دراسة السياسة هي دراسة النظام الخاص بالإسناد الإكراهي للقيم في المجتمع. بعبارة أخرى علم السياسة هو علم الارتفاع إلى مرتبة الاشتراك في السلطة أو التأثير في توزيعها سواء بين الدول أو داخلها، أو بين تلك الجماعات الإنسانية التي تتحدد، عادة، داخل الدولة[11].

لكن ما هي الصفات التي تتصف بها السلطة التي يعرف بموجبها علم السياسة؟

هنا يمكن الإشارة إلى أربعة صفات، أو خصائص، تتميز بها السلطة عن غيرها من المفاهيم السياسية الأخرى[12].

أولاً: فالسلطة أولاً هي ظاهرة نسبية لأنها تتحدد لا فقط بصاحبها بل أيضاً بمن توجه إليه. إنها ليست مجرد طاقة وإنما هي، أيضاً، علاقات اجتماعية تدور حول تنظيم مواقف يتجاوب فيها

الحاكم مع المحكوم. هذه العلاقات هي علاقات تصاعدية: فكل حاكم يعد محكوماً، وكل محكوم هو حاكم. وإذا استثنينا المواطن في تلك السلطة التصاعدية من علاقات السلطة بمعنى المواطن الأخير من جانب والمواطن الأول من جانب آخر لأمكن القول أن كل مواطن هو حاكم ومحكوم في نفس الوقت. وهكذا يصير محصل الضرائب هو صاحب سلطة بالنسبة لمن يجب عليه أن يدفع الضريبة، ولكنه محكوم وليس حاكماً بالنسبة لوزير المالية. ونفس المثل يمكن أن ينطبق على الجندي، أيضاً، فهو يكون حاكماً بالنسبة للمواطن العادي ولكنه محكوم، أيضاً، بل يكاد يكون في نهاية السلم التصاعدي لعملية الضبط النظامية. هكذا تكون السلطة، طبقاً لهذه الصفة، هي انعكاس لحقيقة هامة مؤداها أنها ليست نتيجة تعارض بين حاكم ومحكوم، ولكنها نوع من التسلسل الهرمي التصاعدي في داخل الجماعة المنظمة.

ثانياً: والسلطة، من ناحية ثانية، هي ظاهرة شرعية بمعنى القبول والتسليم لا فقط بمفهوم السلطة وإنما، أيضاً، بمن يستخدمها وحدود استعمالها. فالسلطة، مما لا شك فيه، تستند بالأساس إلى مجموعة من المعتقدات تسود كل جماعة سياسية بحيث يتحدد فيها، بطريقة أو بأخرى، أسلوب الوصول إليها. السلطة تصير شرعية عندما تعكس تلك المجموعة من المعتقدات السائدة. وهكذا لا يمكن الحديث عن شرعية واحدة وإنما عن شرعية تحددت بالمكان والزمان؛ فالشرعية السياسية، خلال القرن السابع عشر، بل وحتى أوائل القرن التاسع عشر، كانت تتحدد بالأصل الملكي، بالدم الأزرق، لكنها أصبحت لاحقاً، في العصر الحديث، تدور في فلك السلطة الشعبية أو يعكسها، بعبارة أخرى، الانتخاب أو الاقتراع العام، ثم تأتي النظرية الشيوعية وتضيف – إلى ما تقدم – فكرة الانتماء للحزب والولاء للعقيدة كمصدر جديد للشرعية السياسية. ومن السهولة بمكان ترجمة هذه الحقيقة بالأمثلة التاريخية المتواترة تباعاً: فعندما أراد نابليون أن يضفي على سلطته صفة الشرعية السياسية لجأ إلى الزواج من فتاة تنتمي إلى أسرة هابسبورغ، كذلك عندما أراد هتلر أن يصل إلى نفس هذه الغاية، وبعده كذلك ديجول، لجأ إلى أسلوب الاستفتاء العام والأغلبية المطلقة. كذلك كان حال خروتشوف حين أراد أن ينزع عن ستالين صفة الشرعية، لم يجد طريقاً سوى اللجوء إلى الحزب الشيوعي حيث تمت عملية تقييم أعمال ستالين وسياساته. وسوف نجد أن خروتشوف، لاحقاً، يخضع لنفس المصير حين يستخدم أعداءه في مواجهته، أثناء حياته، نفس الأسلوب فيتم إقصاؤه.

ثالثاً: والسلطة، من ناحية ثالثة، تتضمن، في أوسع معانيها وفي أبسطها، دائماً عنصر الإكراه. أي الضغط الذي منه يتولد الخضوع والانطواء. هذا الإكراه قد يتخذ صفة مادية (جسدية ومن خلال أدوات متعددة كاستخدام الجيش والشرطة والسجون وأساليب التعذيب المتنوعة)، أو يتخذ صفة معنوية يكون نتيجة للخوف والرهبة وهو ما ميّز المجتمعات الحديثة والمعاصرة حيث لم يقدر للبشرية أن تعرف تعدد واتساع صور هذا النوع من الإكراه كما واجهته مجتمعات القرنين الأخيرين في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني.

صور الإكراه المعنوي عديدة لكن يمكن الإشارة إلى أبرزها وهي ثلاث:

1. الإكراه الاقتصادي: وهو صورة قدم أبعادها بدقة كارل ماركس، حيث أعلن أن السلطة تعكس طبيعة أوضاع الطبقات الاجتماعية من الوجهة الاقتصادية. فهي (السلطة) تتركز في يد الطبقة المهيمنة اقتصادياً. ولاشك أن النظرية الماركسية بطرحها هذا قد بالغت، تماماً، عندما أهملت العناصر الإكراهية الأخرى التي لا علاقة لها بالجانب الاقتصادي.

2. الإكراه عن طريق الاستيعاب الجماعي: بمعنى خضوع الفرد واضطراره للانسياق في اتجاه معين نتيجة انتسابه لجماعة معينة تحت تأثير الخوف بأن يوصف بالجبن، أو بأن يتعرض لأعمال الانتقام. والمثل الذي يمكن أن يشار إليه، هنا، هو واقع الحزب الشيوعي في الدول الديمقراطية الغربية أثناء الحرب العالمية الثانية وما صحبه من تنظيم للمقاومة الشعبية. ذلك أن أولئك الذين كانوا ينتمون إلى الحزب الشيوعي كانوا يدرجون في خلايا مرتبطة ببعضها عن طريق علاقات أفقية ورأسية: أفقية فيما بين أفراد الخلية الواحدة، ورأسية من حيث العلاقة بأفراد الخلية الواحدة، وفرد واحد فقط من أفراد الخلية الأخرى التي تتبعها هذه الخلية من حيث التنظيم التصاعدي. وهكذا تصير المراقبة مباشرة من جانب، وأيضاً العقاب مباشر دون إمكانية تحديد مصدره، في حالة عدم تنفيذ وإطاعة الأوامر الصادرة من جانب الخلايا الرأسية.

3. الإكراه النفسي: وهو شكل حديث انتشر في المجتمعات المعاصرة بفضل الطرق المتعددة للدعاية التي تقوم بنشرها وسائل الإعلام الجماهيري: الصحافة، الراديو، السينما، التلفزيون. وعادة ما يشار إلى النظام النازي باعتباره أول الأنظمة التي استخدمها بطريقة واسعة قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية. لكنها، اليوم، أضحت تستخدم بطريقة أكثر اتساعاً وأكثر تنظيماً من جانب جميع الحكومات دون استثناء.

رابعاً: والسلطة ترتبط، أيضاً، بخصائص بايولوجية. فقد أبرزت عمليات التحليل المعملي (التجريبي) للظاهرة السياسية خصائص ومميزات عضوية لظاهرة القيادة، وقد قاد هذا التوجه علماء الانثروبولوجيا إلى التساؤل عن مدى تعبير ظاهرة السلطة عن مواصفات بايولوجية بحتة. وقد وجدوا من خلال تجاربهم على المجتمعات الحيوانية أن هذه المجتمعات، في سلوكياتها، هي أقرب إلى الجماعات الإنسانية. ففي مجتمع الدواجن، كما في مجتمع الفيلة أو مجتمع الفهود، تكون القيادة لأقوى الديوك أو لأكثرها سيطرة. أو لأكبر الفيلة سناً، أو لأكثر الفهود قوة جسدية. وقد أثبتت الأبحاث التجريبية بخصوص الظاهرة الجماهيرية أن القيادة بدورها في تلك الجماعات تعكس مواصفات خاصة تعيد إلى الذهن بعض مظاهر التعبير عن هذه الطبيعة البايولوجية. هنا يمكن التذكير بموضوع الرجولة، أي الناحية الجنسية، مثلاً في المجتمعات البدائية حيث كانت، في كثير من الأحيان، مصدراً للسيطرة أو الهيمنة، والتوجيه، على الآخرين.

وإذا كان مدار بحث علم السياسة هو ظاهرة السلطة، إلا أنه مع ذلك نجده يرفض اقتصار هذا البحث على النواحي الشكلية وتجاوزه للتحليل القانوني ليقدم فهماً واقعياً للمجتمعات السياسية يقوم على أساس الجمع، أيضاً، بين النواحي الديناميكية والنواحي الوظيفية.

فعلم السياسة، بناء على ما تقدم، يصبح علماً يبحث في أساس المجتمعات السياسية وفي حقيقتها المتحركة المتطورة، وهو إذ يتناول الناحية النظامية (القانونية) فذلك لكي يصل إلى المادة السياسية التي هي هدفه الأساس.

هكذا يكون علم السياسة في بحثه عن تحديد موضوعه قد تناول ظاهرة السلطة من نواح ثلاث[13]:

1. الناحية الشكلية: بمعنى الدراسة القانونية، الهيكلية، التي تدور حول النظم السياسية، أي الإطار الذي يحتضن الحقيقة الاجتماعية حيث تختلط فيه الدراسة السياسية بالدراسة القانونية.

2. الناحية الديناميكية: التي تتناول التطبيق الفعلي للنظم، أي دراسة ما هو قائم (is) وليس ذلك الذي يفترض أن يكون (ought). وهنا يكون الارتباط بالنواحي الاجتماعية والنفسية أكثر وضوحاً ولو من حيث التحليل الميكروكوزمي (الجزئي) [Micro] للمادة السياسية.

3. النواحي الوظيفية: أي الأهداف التي تسعى إليها الجماعات السياسية في كلياتها أو في جزئياتها كحقائق عقيدية مطلقة أو كأهداف محددة بدواعي الأمن القومي. الدراسة هنا، تتطرق إلى ميدان القيم محمولة، هذه، على أوسع معانيها.

واستكمالاً لوضوح الصورة، فإنه يمكن الاستنتاج مما تقدم أن علم السياسة هو تلك المجموعة من المعرفة التي ترمي إلى ظاهرة السلطة سواء من حيث عناصرها المكونة لها، أو من حيث تطوراتها الواقعية بقصد استخلاص القوانين العامة التي تحكم تحركاتها من حيث المكان والزمان، ومن ثم تتحدد عناصر علم السياسة بثلاث عناصر هي[14]:

أ) أن علم السياسة هو مجموعة منظمة من المعرفة.

ب) أن موضوع تلك المعرفة هو ظاهرة السلطة.

جـ) أن ظاهرة السلطة، هذه، لا تقتصر على النواحي الشكلية فقط، بل تتعداها إلى النواحي الفعلية والواقعية.

هذا التوجه الفكري الذي يرى أن علم السياسة هو في جوهره علم السلطة، يدفعنا إلى طرح تساؤل منطقي آخر يتعلق بتلك المواضيع، أو الفروع التي من مجموعها يتشكل هذا العلم؟

هنا سوف لن تواجهنا أي صعوبة لأن خبراء اليونيسكو في الأمم المتحدة سبق لهم وأن تعرضوا لهذه الناحية وتوصلوا إلى اتفاق عام على الأذرع التي يحتضنها علم السياسة، وبالتالي تحديد مدلوله.

لكن هذه النتائج التي تم التوصل إليها لم تجد قبولاً عاماً من علماء وخبراء وكتاب السياسة سواء في محيطنا العربي أو خارج حدوده.وقد تم التعلل بالتمسك بمثل هذا الموقف من أن التقسيم المشار إليه أعلاه هو موضع تساؤل وشك طالما أنه قام على أساس الخلط بين النظرية السياسية وتاريخ الفكر السياسي. وتبعاً لذلك يمكن التمييز، في نطاق علم السياسة، بين فروع رئيسية لكل فرع منها خصائصه المنهاجية وأصوله الفكرية ومن دون أن يعني ذلك أن كلاً منها لا يرتبط بالفرع الآخر. أما هذه الفروع فهي[15]:

1. الفكر السياسي: وموضوعه هو تطور الأفكار والمذاهب. إنه دراسة تاريخية لأنها متابعة زمانية مع نوع من التخصص، لأنها تدور حول التراث الفكري المرتبط بتفسير ظاهرة السلطة.

2. النظم السياسية: وتتحدد، في العادة، بكونها دراسة نظامية تدور حول النظم القانونية دون أن تتقيد بالنواحي الشكلية. هي دراسة تجمع بين التحليل الوضعي والمقارنة المنهاجية، ورغم انها قد تأخذ طابعاً تاريخياً إلا أنها تؤرخ وقائع وترتبط بالنظم ولا تتعدى ذلك. الباحث في النظم السياسية يترك جانباً ما يجب أن يكون (ought) ليدرس ما هو قائم (is)، لذا نراه يترك التراث اليوناني جانباً ليقف أمام الحضارة الرومانية لأنها قدمت الإطار القانوني للدولة كما تلقفته البشرية وكما استقبلته النظم الإدارية والدستورية ابتداء من الجرمان وصولاً إلى الأوضاع المعاصرة في تلك المحاولات العديدة للتجديد والتغيير والهدم وإعادة البناء.

3. الرأي العام والحياة السياسية: الباحث في هذا الفرع يترك الماضي بمختلف مظاهره ويعيش في الحاضر... إنه يترك الفلسفة والفكر جانباً... ويلقي بنفسه في منطق الوجود المعاصر، وهو لهذا يلجأ إلى أسلوب جديد من أساليب المعرفة بالحقيقة وهو أسلوب البحث التجريبي (Empirical Method) الذي يطلق عليه أحياناً اسم الديناميات السياسية (Political Dynamic).

4. النشاط الدولي أو العلاقات الدولية: الباحث في هذا الموضوع لا ينظر إلى داخل المجتمع السياسي وإنما يتتبعه في مدار الكون العالمي حيث يجعل من موضوع دراسة مختلف صور تنظيم العلاقات بين وحدات الأسرة الدولية (التنظيم الدولي، القضاء الدولي، العلاقات الدولية، والعلاقات الإقليمية) مسميات مختلفة لحقيقة واحدة.

5. النظرية السياسية: يراد بالنظرية السياسية الدراسة التجريبية التي تسمح باكتشاف قواعد التحكم في النشاط والتطور السياسي. بهذا المعنى فإنها تقوم على أسس ثلاثة: فهي نظرية تجريبية (تقوم على التحليل الواقعي للحقيقة السياسية) وهي نظرية عامة (تشمل جميع أنواع النشاط والتطور السياسي فردياً كان أم جماعياً، ولا تقتصر على السياسة الداخلية) وهي نظرية مركبة (لا تكتفي بأن تكون مجرد وصف للحقيقة السياسية وقد تحددت مكاناً وزماناً أو قد تم إطلاقها فأصبحت

مجردة غير مقيدة بزمان أو مكان معين، كذلك لا تقتصر على التحليل الحركي طالما انه ينطوي تحت ما هو قائم (is) وإنما تتعدى ذلك إلى التنبؤ [Prediction]) أيضاً.

الفصل الثاني

سيرة ابن خلدون

ونتاجه الفكري ومكانتة العلمية

ولد أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون في الأول من رمضان سنة 732هـ الموافق 27/أيار/ مايو/1332 ميلادية في تونس لأسرة ينحدر مؤسسها (في الاندلس) من مدينة حضرموت في اليمن. وقد نشأ ابن خلدون محباً للعلم فحفظ القرآن ثم درس علوم الحديث والفقه والأصول واللغة والأدب والتاريخ إضافة الى دراسته للفلسفة والمنطق.

وقد تأثر أثناء اكتسابه للعلم بشخصيتين معروفتين هما الشيخ أبو محمد عبدالمهيمن الحضرمي (إمام المحدثين والنحاة في المغرب) والشيخ أبو عبد الله محمد ابن ابراهيم الآبلي (شيخ العلوم العقلية). وبينما أخذ عن الأول كتاب الموطأ للأمام مالك وكتاب السير لإبن إسحق (وكتباً أخرى) أخذ عن الثاني العلوم العقلية وهي علوم الفلسفة والحكمة التي تشتمل على المنطق، والعلم الطبيعي الخاص بالجماد والنبات والحيوان والكواكب، والعلم الإلهي، وعلم المقادير الذي يشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم، وهي الهندسة، والارتماطيقي، والموسيقى، والهيئة.

لذا نراه يذكر عن نفسه: " لم أزل منذ نشأت وناهزت، مكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته"[16].

ولقد استأثرت السياسة، وشؤونها، بالكثير من وقت ابن خلدون، وقضى فترة من عمره في التنقل من المغرب إلى الأندلس، ثم تولى منصب قاضي قضاة المالكية في مصر، ولما تعرضت بلاد

الشام لغزو تيمورلنك سافر مع السلطان المصري إلى دمشق وهناك تقرب من تيمورلنك وأخذ يتودد إليه، غير أن مساعيه، هذه فشلت في تحقيق ما كان يخطط له[17].

ويمكن التقرير بأن حياة ابن خلدون لم تكن تتسم بالهدوء أو بالاستقرار، بل كانت حياة صاخبة مضطربة تفيض بما كان يخوضه من مغامرات ويصيبه من كوارث ويواجهه من خصومه وحساده من مكائد ومؤامرات.

وقد استأثرت الوظائف (الديوانية منها والسياسية والقضائية) بمعظم وقته وجهوده في معظم مراحل حياته، حيث نهض فيها وما بلغ سن العشرين، وظل يحمل أعباءها الى أن نيَّفَ على السبعين، فلم يتح لرجل عاش مثل هذه الحياة أن يصل في ميادين المعرفة، الى ما وصل اليه ابن خلدون، ويخلف ما خلفه من آثار، إلا إذا كان نسيج وحدة في عالم العبقريات[18].

ما تجدر الإشارة اليه أن مؤلفه الشهير "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" كان قد ألفه في فترة انقطاعه للتأليف في تونس قبل أن ينشغل بتولي القضاء في مصر عام 784هـ - 1382م وضم هذا المؤلف سبع مجلدات واستقرت المقدمة وحدها منه مجلداً بأسره[19].

إن إجمال سيرة ابن خلدون الحياتية تظهر أنه قد اجتاز في حياته أربع مراحل كل مرحلة منها تميزت بمظاهر خاصة من نشاطاته العلمية والعملية. هذه المراحل هي[20]:

1. مرحلة النشأه والتلمذة والتحصيل العلمي: وتمتد من تاريخ ميلاده (732هـ - وحتى عام 751هـ) أي زهاء العشرين عاماً قضاها، كلها، في تونس، منها خمسة عشر عاماً في حفظ القرآن وتجويده بالقراءات السبع (علي إمام من أئمة القراءات) والتلمذة على الشيوخ وتحصيل العلوم.

2. مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية (751هـ - 776 هـ): أي ربع قرن من السنوات الهجرية قضاها متنقلاً بين بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى، وبعض بلاد الأندلس. وقد استأثرت الوظائف الديوانية والسياسية بمعظم وقته وجهوده في هذه المرحلة.

3. مرحلة التفرغ للتأليف (أواخر 776هـ - أواخر 784هـ) أي ثمان سنوات قضى نصفها في قلعة ابن سلامة ونصفها الأخير في تونس، تفرغ، تماماً، لتأليف كتاب (العبر) الذي يطلق على

القسم الأول منه اسم مقدمة ابن خلدون، وهو يشغل مجلداً واحداً من سبعة مجلدات يشغلها هذا الكتاب بحسب طبعة بولاق في مصر، ولم يستغرق تأليف هذا القسم (من كتاب العبر) إلا خمسة أشهر.

4. مرحلة وظائف التدريس والقضاء (784هـ- أواخر 808هـ): أي أربعة وعشرون سنة هجرية قضاها، كلها، في مصر. وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكبر قسط من وقته وجهوده. فجلس للتدريس في الجامع الأزهر (وهو في سن الخمسين) وكان ذلك حدثاً لم يغفله المؤرخون المعنيون بالعلم وأهله، وتولى منصب قاضي قضاة المالكية حيث استطاع من خلال هذا المنصب إصلاح القضاء، وأثار منهجه، هذا، غضب الخاصة والعامة عليه وبالأخص أولئك الذين ألفوا الفساد والظلم والاستبداد.

وفيما يخص نتاجات ابن خلدون العلمية فإنه إلى جانب كتاب العبر الذي يتكون من سبعة أجزاء، هناك كتاب لباب المحصل في أصول الدين (ويشار اليه اختصاراً بلباب المحصل) ومقدمة ابن خلدون(والتي تسمى اختصاراً بالمقدمة) والتعريف بابن خلدون(الذي يعرف اختصاراً بالتعريف)[21].

ولقد أثارت نتاجات ابن خلدون الفكرية، وخصوصاً مقدمته، اختلافاً بين أولئك الذين انكبوا على دراستها وتراوحت تقييماتهم لها بين التمجيد والاستحسان أو النقد والرفض أو عدم القبول بتلك الصفات المبالغ فيها التي تم إسباغها على أفكاره، السياسية والاجتماعية، الكثير من الكتاب والمفكرين والفلاسفة، العرب منهم والأجانب، على حد سواء.

هذا يعني، بعبارة أخرى، أننا أمام فريقين أحدهما يعتبر نتاج ابن خلدون الفكري نتاجاً علمياً موضوعياً ويضفي عليه عبارات غاية في الفخامة والتفرد، والفريق الثاني يرى عكس ذلك إذ يعتقد أن أفكار ابن خلدون ليست أفكاراً موضوعية حتى تكون علمية. فما هي الأبعاد، أو التصورات، التي استند عليها كل من هذين الفريقين لتبرير تقييمه (الإيجابي أو السلبي) للفكر الخلدوني؟

أولاً: عكست موقف الفريق الأول الكتابات التي صدرت في محيطنا العربي أو محيط الغرب الأوروبي: ففي الإطار العربي تجاوز عدد المؤلفات والمقالات والرسائل والأطاريح التي تم

نشرها خلال القرنين الاخيرين الخمسين نتاجاً بكثير، يضاف إلى ذلك عدداً من الكتب التي صدرت بأقلام عربية وبلغات أجنبية في دول غربية عديدة قيل أنها بلغت ستة كتب خلال القرن الماضي[22].

فابن خلدون عالم بعيد النظر دقيق الملاحظة صاحب نزعة علمية وواقعية في أحكامه الاجتماعية والتاريخية. وتعد مقدمته تاريخية فلسفية لم ينسج أحد على منوالها قبلها حتى علماء اليونان والرومان وغيرهم[23].

لقد أنشا ابن خلدون في مقدمته، هذه، علماً جديداً هو ما يسمى بــ (علم الاجتماع) وأتى فيها بما لم يستطع أحد، من قبله، أن يأتي بمثله، بل بما عجز كثير ممن جاء بعده من أئمة علم الاجتماع أن يصل إلى شأوه التي تدل بحوثها على رسوخ قدمه في طائفة كبيرة من العلوم الأخرى[24].

لذا يمكن التقرير بأن سر عظمته ومكانته الفكرية، أو العلمية، لا تكمن فقط في كونه المنشئ الأول لعلم الاجتماع[25]، وإنما، أيضاً لكونه إماماً ومجدداً في علم التاريخ، وفي علم الاتوبيوغرافيا (ترجمة المؤلف لنفسه) وفي أسلوب الكتابة العربية، وفي بحوث التربية والتعليم وعلم النفس، وهو راسخ القدم في الفقه المالكي، وفي علوم الحديث، وهو لم يغادر أي فرع آخر من فروع المعرفة إلا ألّم به[26].

ولهذا وصف، ابن خلدون، بأنه صاحب نظرات عامة إجمالية، وإنه قد ابتكر فكراً أصيلاً في وقت كانت الثقافة العربية فيه على مشارف الغروب، حيث وجد فيه العرب المحدثون موضوعاً خصباً لما أصبح يشغلهم من قضايا، فرجع الفكر العربي الحديث، بجميع تياراته، إليه ليتبناه ويستنطقه ويستشهد به[27].

وكان من مظاهر حيوية فكره أن مفكري النهضة حرصوا على مناقشته كثيراً، كما لو كان واحداً منهم يواجه ما قد واجهوه من مشكلات[28]. لذا اعتبروه المعلم النظري الأول عند بحثهم عن أسرار تقدم مدنية العرب والإسلام، أو في الأسباب التي أفضت الى الانتقال من حالة التدني والذل إلى حالة التمدن والتقدم[29].

هذه المعالجة الشاملة لجوانب الفكر الإنساني التي ضمتها مقدمة ابن خلدون هي التي دفعت الباحثيين الذين تمعنوا في جزئياتها، أو في عمومياتها، إلى أن يروا الفكر الذي أورده صاحبها، في

العموم، هو فكر أصيل يتمتع بالعمق والشمول، وإن مقدمته الفلسفية للتاريخ العالمي التي تناولتها المقدمة هي أعظم عمل من نوعه، رغم اختلافهم حول التصنيف العلمي لها: فيما إذا كان موقعها الصحيح هو في فلسفة الحضارة أو الاجتماع أو التاريخ[30].

في عمله الفكري المذكور قام ابن خلدون، كما يرى الدكتور علي الوردي، بأول محاولة جدية للنزول بالفلسفة من عليائها وللدخول في معترك الحياة الواقعية، حين جعل همه من تأليف (مقدمته) هو البحث في طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكتشف القوانين التي تسيطر عليها سواء في ذلك أكانت تلك القوانين ذميمة أو حميدة. إن علاج أمراض المجتمع لا يمكن أن تتم عن طريق المواعظ المجردة والنصح..... لأن الناس يسيرون في حياتهم حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه، وقد مثل هذا التوجه الفكري لابن خلدون ثورة على المنطق القديم الذي اعتقد به المفكرون القدماء فعليهم نصح المجتمع ليتخلص من واقعه السيء بدلاً من قيامهم بوصف هذا الواقع واكتشاف قوانينه.

لقد سلك ابن خلدون مسلكاً مغايراً فهو لم يقدم خبرته الاجتماعية على شكل نصائح علمية، وإنما قدمها بعد أن ربط أجزاءها المتفرقة برباط منطقي متكامل تقريباً، وجعل منها فلسفة عامة تقوم على أساس جديد. وعلى هذا يمكن القول، إذن، أنه كان في ذلك خبيراً اجتماعياً وفيلسوفاً في آن واحد[31].

وعلى غرار هذه المواقف الإيجابية (العربية) التي ضمنها المفكرون والفلاسفة والكتاب العرب كتبهم أو بحوثهم ومقالاتهم سار العديد من المفكرين الغربيين على نفس هذا النهج، فتضمنت نتاجاتهم الفكرية، بشكل عام، مواقف ايجابية صريحة. وفي العموم يمكن تصنيف كتاباتهم، هذه، عن ابن خلدون ومقدمته، إلى ثلاثة أنواع رئيسية[32]:

1. دراسات استهدفت تحليل آراء ابن خلدون وعرضها بشكل مباشر خاص بنفسه أو بشكل مقالة خاصة في مجلة علمية.

2. دراسات خصصت لابن خلدون (ولمقدمته) في تلك الكتب التي بحثت الفلسفة الإسلاميةأو تاريخ الدول الإسلاميةأو تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين بوجه عام.

3. دراسات أوردت آراء ابن خلدون، ونظرياته، في الكتب العلمية العامة عن التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو عن تاريخ هذه العلوم.

وبينما كانت الدراسات من النوع الأول أكثر أهمية من غيرها لكونها أكثر توسعاً وأعمق تحليلاً وأدق بحثاً لتركيزها على دراسة (المقدمة) بكامل هيئتها أو في إحدى نواحيها فقط، نجد الدراسات من النوع الثالث أكثر قيمة من باقي الدراسات لأنها عينت منزلة إبن خلدون، في العلم وتاريخه، بصورة أعم وأتم من غيرها.

هنا تستوقفنا بعض الأسماء الشهيرة : فهذا الفيلسوف أرنولد توينبي يذكر في كتابه الموسوعي دراسة في التاريخ (A study of history) أن ابن خلدون هو من جملة أولئك العظماء الذين خضعوا لقاعدة (الانسحاب والرجوع) وأن فترة الاعتزال التي مر بها في القبيلة العربية تشبه فترات الاعتزال التي مرّ بها أولئك العظماء قبل القيام بأعمالهم التاريخية الكبرى، وقد تحولت شخصيته إثر تلك الفترة فهو قد دخل فيها سياسياً ثم خرج منها مفكراً اجتماعياً[33].

ثم يضيف: "أن كل من يطالع مصنف ابن خلدون يملؤه الإعجاب بقوة لمعان ذلك الفكر الذي استطاع أن يجني الكثير من ذلك المقدار من المعطيات التي توفرت لديه[34]..... وإن المقدمة، بلا شك، هي أعظم كتاب من نوعه أنتجه الذهن البشري في كل مكان وزمان[35].

والمستشرق الإنكليزي هاملتون جب (H.GiBB) يصف الأصالة الخلدونية التي عكستها (مقدمته) بالقول: "إن الاصالة الحقة في مقدمة ابن خلدون لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة. ونتائج التحليل المسهب هي التي تمثل (العلم الجديد) الذي قال ابن خلدون أنه أوجده. وقد استمد بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته... واستمد بعضها الآخر من المصادر التاريخية التي كانت لديه متصلة بتاريخ الإسلام ففهمها وتأولها على نحو فذ من طرح التحيزات القائمة[36].

أما المؤرخ روبرت فلنت فيري أن "لا العالم الكلاسيكي ولا العالم المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلاً لابن خلدون في فلسفة التاريخ ... وليس له، كباحث نظري، مثيل، في أي عصر أو أي

قطر، حتى ظهر فيكو (1668-1744) بعده بثلاثة قرون ... ولم يكن أفلاطون أو ارسطو أو أوغسطين أنداداً له ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه[37].

واعتبره روجيه جارودي أحد الرواد الأوائل للمادية التاريخية "فهو في دراسته للدايلكتيك الداخلي لتطور المجمتعات يعلق أهميه كبيرة على تقسيم العمل، وهو يرتب الشعوب والنظم الاجتماعية وفقاً لأساليب الإنتاج الاقتصادي"[38].

وقد سجل ناتانيل شميت، أستاذ اللغات السامية وتاريخ المشرق في جامعة كورنيل، عظمة وأصالة بحوث ابن خلدون وأسبقيته في إنشاء علم الاجتماع، وأنزل مقدمته المنزلة الجديرة بها. فابن خلدون، عنده، مؤرخ إجتماعي وفيلسوف، وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، في حينها، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها والطرائق التي سار عليها لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً. وإن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها أوجست كونت (1799- 1857) نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر[39].

أما غاستون بوتول فقد أوضح أن مقدمة ابن خلدون تشتمل على محاولات للنقد التاريخي، ولتفسير الظواهر الاجتماعية، ودراسة قوانين التطور الاجتماعي والسياسي[40].

ويذهب فيليب حتي في كتابه" مختصر تاريخ العرب إلى القول بأن ابن خلدون كان أعظم فيلسوف ومؤرخ قدمه الإسلام، وأحد أعظم الفلاسفة والمؤرخين في كل العصور"[41].

ثانياً: وبمقابل هذه المواقف الإيجابية نحو الفكر الخلدوني (ممثلاً بمقدمته) كانت هناك، أيضاً، مواقف سلبية لم تذهب إلى ما ذهبت إليه الكتابات السابقة: فعدم مبالاته الموجهة ضد رؤيته للطبيعة البشرية (والتي مردها ربما روحه الوضعية التجريبية) جعلت فكره، عند بعض باحثي العلوم الاجتماعية، فكراً غامضاً ذاتياً لا عقلاني وغير مقنع[42]، وقد اعتبرت بعض الكتابات أن مثل هذه المواقف السلبية هو أمر وارد: فلولا كثرة فضله وعظيم سيادته ونبله لم يعدم قط عدواً ولا حاسداً ولم يفقد في حال من الأحوال ضداً معانداً[43].

وتأكيداً لصحة مضمون هذا الرأي فقد اعتبر بعض المحللين، والكتّاب، أن فكر ابن خلدون بعيد عن العلمية والموضوعية: فأفكاره ليست موضوعية حتى تكون علمية ... وأن ما قدمه

لا يكفي لأن نمنحه لقباً اجتماعياً وأن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع.

إن القول بذلك مبالغة كبيرة وذلك لأن موضوع بحث ابن خلدون، وهو الدولة، أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاً له. لذا فلا يمكن، إطلاقاً، أن يعتبر بحثه تخصيصاً إذ أنه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التي لم يدرسها، ولا يمكن، أيضاً، أن يعتبر المظهر الاجتماعي الذي اقتصر على ملاحظة مبدأ بحثاً اجتماعياً وذلك لشدة تعقيده، فهو لا يمكن أن يكون نقطة إبتداء للعالم الاجتماعي بل هو نقطة انتهاء له.

لذا فليس من باب الانتقاص من ابن خلدون القول أن ما في المقدمة هو تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه. فكتاب روح القوانين لمونتسكيو هو كتاب علمي أو تاريخي، بل هو مؤلف فلسفي فإذا ما تمت مراعاة فروع العصر والحضارة والذهن وجدنا تقارباً عظيماً بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون[44].

وفي نفس الاتجاه تم إعتبار ابن خلدون لغزاً من ألغاز الثقافة الإسلامية وليس - كما ذهب إلى ذلك الكثيرون – عبقرياً في مجال التاريخ والاجتماع والفلسفة حين لم يكن توجه الباحث، أو الباحثين، يرمي إلى تخصيص جنس المجهود العقلي الذي بذله ابن خلدون أو تخصيص جنس الرابطة التي تربط بينه وبين الفكر الإسلامي[45].

بعبارة أخرى أن القول بأن ابن خلدون لغز من ألغاز الثقافة الإسلامية إنما يراد به أن ليس بينه وبين هذه الثقافة ما يعلل ظهوره كعبقرية أصيلة من عبقرياتها الثقافية الأصيلة[46].

وتصل الحدة في المواقف من فكر ابن خلدون إلى درجة أن أحد الباحثين في سوسيولوجيا الإسلام، يتجاوز ذكر ابن خلدون بالمرة، بل ويصل به الأمر إلى تجاهل ذكره حتى في ثبت المراجع[47].

هذه النماذج الفكرية الملتقية والمتحدة، إيجابياً أو سلبياً، مع الفكر الخلدوني إنما تمخضت مواقفها بهذا الشكل لأنها قرأت ابن خلدون وهي محكومة برؤاها الذاتية ودون إسقاطها للاعتبارات الأيديولوجية والفكرية. ولذلك يمكن الذهاب مع الرأي الذي يطرحه البعض من أن قرآء ابن خلدون يمكن تصنيفهم إلى أصناف أربعة هم[48]:

1. الصنف الذي مثل، وما زال يمثل، نوعاً من القراءة المحافظة التي اعتبرت ابن خلدون أداة من أدوات الدفاع عن الذات في مواجهة الآخر، ولإثبات الذات في مرحلة تتميز بالضعف والانحلال .... هذا النمط من القراءة يكاد يكون مهيمناً على القراءات الخلدونية.

2. الصنف الذي افتتن خاصة بالبحث في تأويل الخطاب الخلدوني وايجاد تأويلات له قد تستجيب، أو لا تستجيب، لحاجة النص. ويمكن أن يطلق على هذا الصنف من القراءة إسم (القراءة التأويلية)[49].

3. الصنف الذي تمثله أجيال المستشرقين والقراء الأوربيين الذين بحثوا في الخطاب الخلدوني من موطئ قدم لقراءة المغرب العربي، قراءة تستجيب لنظرياتهم المعاصرة، وهكذا تحول الخطاب الخلدوني إلى حقل للتجريب.

4. الصنف الذي يسعى الى إبراز حدود الخطاب الخلدوني وعلاقته بالحقل الثقافي والفكري لعصره، وإلى تنحية جانب القدسية على هذا الخطاب باعتباره نصاً يطال عصراً من العصور ومرحلة من المراحل، بحكم أن التفسير لا يمكن أن ينطلق من ابن خلدون، إنما من المفاهيم الخلدونية لتفسير التاريخ. بل أن من المفروض أن تبين حدود وضوابط هذه المفاهيم.

طبيعة المنهج الخلدوني وخصائصه:

يعرف المنهج (Method) بأنه طريق الاقتراب والإمساك بالظاهرة، أو، بعبارة أخرى، هو لغة التفاهم بين الباحث وموضوع بحثه، أو بين العالم والظاهرة: فكل معرفة تدور حول ظاهرة، وكل ظاهرة لها طبيعتها، وتلك الطبيعة تفرض أسلوب الوصول إليها، وهذا الوصول يفرض قنوات ولغة للتخاطب. تلك القنوات وتلك اللغة هي المنهاجية[50].

والمنهاجيون، عادة، هم أولئك الذين يخبرون الآخرين ما الذي فعلوه، وما عليهم أن يفعلوا، وما الذي توصلوا إليه من خلال بحوثهم العلمية[51].

وابن خلدون في طريقته للتعامل مع الظاهرة السياسية كان مميزاً جداً عن غيره من المفكرين لأنه استطاع أن يقدم، في نطاق إمكانياته، ما يسعى جاهداً اليوم علم السياسية إلى تحقيقه. وهو عندما واجه الظاهرة الاجتماعية فإنه اتبع منهاجاً علمياً جوهره البدء بغربلة الظاهرة موضوع

الدراسة، مشاهدتها والإمساك بتلابيبها عن طريق الخبرة المباشرة، ثم ملاحظتها في تطوراتها، الحقيقية والمفتعلة، حتى إذا تجمعت من كل ذلك عناصر للتقدير بدأ في تطويرها، وتحويلها، إلى قوانين عامة تحكم الظاهرة من حيث تطوراتها المتتابعة المختلفة[52].

مثل هذا المنهج كان لابد وأن يؤثر في فلسفة ابن خلدون السياسية حيث لم يستطع أن يقف بين التفسير الذاتي، الذي قد يصل إلى مرتبة الإيحاء في بعض الأحيان، لظاهرة السلطة، والتفسير العلمي حيث الظاهرة هي التي تحدث وتعلن عن خصائصها. فهو، في نفس اللحظة التي يتبع فيها منهاجاً علمياً للكشف عن الظاهرة السياسية، عندما يتناول تفسيرها، فإذا به يعبر عن الذاتية المطلقة ومن ثم يقع في تناقض مرده صعوبة الجمع بين العالم المحايد الوضعي والفيلسوف المكافح إلا في نطاق معين مطبقاً لخطة معينة مرسومة ابتداءاً. ولعل مما يخفف من مسؤولية ابن خلدون، في هذه الناحية، أنه لم يستطع أي مفكر، حتى تاريخ قريب، أن يصل الى هذه المرحلة من مراحل الإبداع العقيدي[53].

وربما من الملائم التنويه الى أن معالم المنهج العلمي الذي اتبعه ابن خلدون في تفسيره لظاهرة السلطة تقتضي الإشارة، بإيجاز، لمدى تأثير الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية. وهنا يمكن إيراد حقيقيتن أساسيتين[54]:

أولاهما: أن من بين تأثيرات الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية هو المبدأ الذي قدمه ابن خلدون والمتمثل بظاهرة التطور السياسي. فالتطور السياسي، بمعنى عملية التنقل من وضع سياسي معين إلى وضع سياسي آخر كانت لدى ابن خلدون مرتبطة ومتحدة بفكرة الصراع بين العصبيات. مبدأ الصراع، هذا، هو الذي سوف يقدر له أن يغزو الفكر السياسي الأوروبي وبصفة خاصة لدى هيجل (Hegel) ومنه سوف يسري ليؤثر، لاحقاً، في جميع الاتجاهات اليسارية الأوروبية.

وثانيهما: أن الحضارة الإسلامية ساهمت، أيضاً، في وضع أسس المنهج التجريبي بصدد تحليل ظاهرة السلطة. فالتحليل السياسي، حتى نهاية القرن السابع عشر، لم يكن يقوم على أساس الاتصال المباشر بالواقعة. فقد كان منطقاً فلسفياً مجرداً ويدور في كليات عامة، دون أن يرتبط بالواقع التجريبي (اليونان ..... التراث الكنسي)، فصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية. وبالمقابل من ذلك رفضت الحضارة الإسلاميةهذه التقاليد .... حين جعلت المصدر الوحيد الذي

تنبثق عنه المعرفة العلمية هو الاستقراء (Induction) وليس الاستنباط (Deduction) فالأول (الاستقراء) هو الطريق الوحيد الذي يسمح بأن تصل بالمعرفة إلى مرتبة اليقين. وقد طبق العرب هذا المنهج بخصوص الظواهر الطبيعية (الطب والجغرافية) إلا إن إمتداداته، في التحليل الاجتماعي بصفة عامة وفي التحليل السياسي بصفة خاصة، لم يقدر لها أن تغزو التقاليد الإسلامية إلا على يد ابن خلدون. فابن خلدون رفض أن يكتشف الحقيقة إلا عن طريق احتضانها تجريبياً والمشاركة في أحداثها ذاتياً، وعن طريقه انتقلت هذه المنهجية إلى الفكر الأوروبي خلال القرن الثامن عشر سواء كان ذلك بفضل الترجمة الفرنسية للمقدمة عن اللغة العربية، أو بفضل الترجمة الأخرى التي تعود إلى أكثر من قرن سابق على ذلك كالترجمة التركية التي كانت قد نقلت إليها المقدمة من قبل.

الاستطراد في هذه الجزئية الخاصة بالحضارة الإسلامية ومدى إسهام ابن خلدون فيها وانعكاس ذلك في الحضارة الأوروبية يقودنا إلى جزئية أخرى هي الإحاطة بذلك المنهج العلمي الذي انتهجه ابن خلدون في تفسيره لظاهرة الحكم، والذي يمكن تلخيصه بالخصائص التالية[55]:

1. الملاحظة المباشرة كوسيلة للمعرفة:

فتحديد الظاهرة يتم عنده عن طريق الملاحظة المباشرة المستندة إلى الخبرة الشخصية. هذا يعني أن على الباحث أن يبدأ، أولاً، بملاحظة الظاهرة السياسية (Observation) وهو في سبيل ذلك قد يلجأ إلى افتعال ظروف بتلك الملاحظة، فإذا ما تمكن من جمع تلك الملاحظات انتقل نحو تفسير الظاهرة من حيث مظاهرها وتطوراتها مخصصاً، كل ذلك، لمنطق العلم الذي يسعى إلى بنائه.

معنى ذلك أن دراسة الظاهرة السياسية يجب أن تبدأ من الواقع، وهي عندما تبدأ بهذه الصورة يجب أن تسعى إلى الضم، الكيفي والكمي، لتلك الملاحظات التي هي نتيجة التجربة، وهذا ما يعبر عنه بالتعمق الرأسي والضم الأفقي. وكلما ازداد التحليل في عناصر الملاحظة الرأسي والتعدد في الوحدات (الضم الأفقي) ازدادت قيمة الملاحظات التي يستخلصها عالم السياسة وهو يحاول تفسير الظاهرة السياسية.

وعلم السياسة المعاصر في محاولة منه التخلص من صيغته الفلسفية أو تقييدها إنما يفعل ذلك عن طريق إظهار إستقلاله في طرق بحثه التي يصوغها تدريجياً وبصيغة وضعية علمية

ومقارنة:

أ) فهي طريقة بحث وضعية بمعنى أن وسائل البحث يمكن تحديد عناصرها وإخضاعها لعوامل القياس المختلفة التي تخضع لها جميع العلوم البحتة.

ب) وهي علمية بمعنى أن تبدأ من التجربة والواقع (is) قبل أن تسعى نحو ذلك الذي يجب أن يكون (ought).

جـ) وهي مقارنة (Comparative) بمعنى أنها تقتصر على صورة واحدة من صور الخبرة السياسية.

وابن خلدون يمكن إعتباره أول فيلسوف، عرفه الفكر الإنساني، قام بتطبيق هذا المبدأ عند تفسيره للظاهرة السياسية. فقد لجأ إلى دراسة المجتمع الذي عاش فيه (is) وجمع، عن طريق الاحتكاك المباشر به، ملاحظاته المتعددة ثم تتبع، بعد ذلك، التطور التاريخي للحضارة موسعاً من ميدان ملاحظاته، غير المباشرة عنها، وبحيث لا يتقيد بالزمان أو المكان، مضيفاً إلى ذلك رحلات متعددة جاعلاً هدفه منها الاتصال بالحاكم والمحكوم ومتخذاً، كغاية بعيدة، جمع كل ما يمكن من معلومات تسمح له بتفسير الظاهرة موضع التساؤل.

2. الملاحظة يجب أن تكون متعددة الجوانب للوصول الى الظاهرة الذاتية موضع التفسير:

فالمعروف أن هناك علاقة بين الظاهرة السياسية والظاهرة الاجتماعية. فالمادة الاجتماعية هي مادة كلية (Macro) أي أنه لا يمكن الإلمام بها إلا عن طريق المعرفة والبحث من جميع نواحيها، الاقتصادية والثقافية، القانونية والعقيدية، وأنه لا يمكن الفصل بين هذه النواحي المتعددة، فالإلمام يجب أن يكون كلياً هنا. والواقع أن هذا المنهاج لا يقتصر على علم الاجتماع وإنما يتعداه إلى العلوم الأخرى: فعلم السياسة، في منهاجه أيضاً، لا يستطيع أن يشطر ظاهرة السلطة عن باقي عناصر المادة السياسية بدعوى التخصص. وعالم السياسة، تبعاً لذلك، يجب أن يتجه إلى جعل ملاحظاته غير مقصورة، فقط، على ظاهرة السلطة بمعناها النسبي، بل عليه أن يتناول جميع ما يتصل بها .... وعندما يتجه، بعد ذلك، إلى تحديد نتائج ملاحظاته يتجه إلى الغربلة التدريجية بأبعاد الأقل أهمية صعوداً إلى الأكثر أهمية، وهو بهذا المسلك يستطيع أن يعزل الظاهرة موضع الدراسة تمهيداً لتنظيم تلك النتائج قبل وضعها في صيغتها النهائية.

3. الملاحظة يجب أن تكون متعددة الجوانب لاستخلاص، مايسميه ابن خلدون، القانون السياسي:

يعرف القانون السياسي بأنه العلاقة الارتباطية بين الظاهرة ونتائجها، أو بين تلك النتائج بعضها ببعض عندما تتحدد تلك العلاقة بطريقة ثابتة ومنتظمة. طبقاً لهذا التعريف يصبح القانون السياسي أحد تطبيقات القانون العلمي بمعناه المجرد.

ويجب التذكير، ضمن هذا السياق، أن القانون السياسي ليس هو القانون الوضعي، وأن فكرة القانون الأول هي أحد مظاهر انتصار علم السياسة في تطوراته المعاصرة. غير أنه من الممكن أن يقع خلط بين القانون بمعناه العلمي والقانون بمعناه الوضعي عند من يتعرض لحقل الثقافة السياسية، غير أن الأمر على العكس من ذلك، تماماً بالنسبة لمن يبحث في الثقافة العلمية البحته. فعالم الطبيعة، مثلاً، عندما يتحدث عن القانون يقصد به فقط القانون بمعناه العلمي دون أن يرد على ذهنه، مطلقاً، القانون في معناه الوضعي، في حين عندما يتحدث عالم القانون عن قانون ما، فهو يقصد، فقط، القانون بمعناه الوضعي. أما عالم السياسة فهو عندما يجمع بين الاثنين نراه يضطر إلى التمييز بينهما بشكل واضح: فهو يتعرض للقانون بمعناه الوضعي لأنه هو الإطار الذي يضم الحقيقة السياسية وهو يتعرض للقانون بمعناه العلمي، لأن هذا القانون هو الغاية التي يسعى للكشف عنها وتقديمها في إطار حياتي.

والواقع أن ابن خلدون لم يصل إلى حد التمييز الصياغي بين القانونين (العلمي والوضعي) ولكن، مع ذلك لم يخلط بينهما في تفسير واحد بإسم القانون السياسي .... مكتفياً بجعل كلمة قانون سياسي مرادفة، لما يعرف اليوم، بكلمة القانون الوضعي.

4. النموذج (Model):

يتم اللجوء إلى النموذج ليتحدد معنى ونطاق إطلاقات ابن خلدون الصياغية، حيث يتم استخدامه في صياغة النتائج العلمية لملاحظة الظاهرة ومشاهدتها، لأجل تحويلها إلى نظرية عامة مطلقة ومجردة. هذا الأمر يمكن تلمسه في أكثر من صورة: حيث يتم ابتداءاً بالتطبيق المبسط (فيتم تحديد الخصائص المرتبطة بصورة من صور الحقائق الجارية، ثم يتم الانتقال إلى الصورة الأعقد

والأقرب إلى الكليات الفلسفية (النموذج الأرسطي) ليتم بعدها الانتقال إلى النموذج الرياضي حيث يمكن عن طريق هذا المنطق التدريجي المبتدئ بالملاحظة (النموذج الأول) ليتم بعدها بناء الاستنتاج (النموذج الثاني) ولينتهي بالتأكيدات (النموذج الثالث) الذي يكون عند هذه المرحلة مرادفاً للنظرية العامة المجردة.

إبن خلدون، بالمقارنة مع ما سبق، إلى هذا الحد من التصور فهو يفهم النموذج بمعنيين:

أولهما: بمعنى المثال لكي يؤكد الحقائق العامة التي يعلن عنها في صورة قانون أو تعليق على إحدى الظواهر الاجتماعية في بلورتها السياسية وتطوراتها القانونية وتتابعاتها الدورية (العلاقة بين العصبية وظاهرة الاستقرار السياسي).

وثاينهما: يقدم النموذج كمثال لاستنتاج ملاحظة في هذا التطبيق دون أن يصل إلى التأكيد الإطلاقي في التفسير العلمي وإنما يكتفي، هنا، في تقديم صورة من صور الحقائق الاجتماعية ليستنتج منها ملاحظة معينة (العلاقة بين العصبية والدين).

إذا كانت هذه هي الخصائص التي جعلت ابن خلدون متميزاً عن غيره فيها فإن الدراسات والكتب التي قدمها أولئك الذي وجدوا في دراسة ابن خلدون ما يستحق التعمق قدموا لنا، إبتداءاً من القرن التاسع عشر، تقييماً لهذا المنهج اختلف باختلاف توجهاتهم الفكرية. ويمكن حصر هذه التقييمات بأربعة إتجاهات رئيسية هي[56]:

1. المغالات في تقدير الجانب العلماني في المنهج الخلدوني: فإنكار ابن خلدون ضرورة النبوة كشرط للعمران البشري هو موجه، بالأساس، ضد الفقهاء المسلمين الذين يقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة، واعتبار الدين مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعامل إجتماعي – نفسي هام على مدار التاريخ، والقول بإمكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوي كل ذلك يدل على أن ابن خلدون حاول إخضاع الدين لنظرياته العلمية من جهة، وهي دليل على فكره المستقل المتحرر من أي قيد ديني من جهة أخرى.

2. التقليل من أصالة منهج ابن خلدون: فمع أن نظرية ابن خلدون السياسية تجد جذورها العميقة في تعاليم الإسلام، إلا أن ذلك لا يمنع من القول أن المبادئ التي بنى عليها ابن خلدون

دراسته هي نفس مبادئ سابقيه من فقهاء السنة، والفقهاء، والفلاسفة السياسيين: فهو لم يفعل أكثر من إعادة ترديد تلك الآراء بإسهاب وبقدر أكبر من الدقة بواسطة استعمال نظريته في العصبية. كما يمكن اعتبار كتاباته ذات أساس أخلاقي وديني وليس اجتماعي.

3. إعتبار ابن خلدون مقلداً لمنهج القدماء (الأغريق) وتابعيهم من فلاسفة الإسلام وخاصة ابن رشد. وهو لذلك يعتبر المفكر الذي حاول وضع علم للمجتمع في إطار الفلسفة التقليدية وعلى أساس مبادئها. فابن خلدون لم يفكر (أثناء وضعه للعلم الجديد) في إدخال تغييرات كبيرة على المبادئ الموضوعة للبحث العلمي أو يعترض على شرعية المعايير التي وضعتها فلسفة السياسة بل اعتقد أنه بالاعتراف بصلاحية هذه المبادئ والمعايير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد.

4. أنه لا يمكن وضع أسلوب فكر ابن خلدون بسهولة، في الإطار المعروف للعصور الوسطى، وأنه من الصعوبة بمكان اعتباره، بشكل حاسم، كمفكر مثالي أو مفكر مادي[57]. إن موقف ابن خلدون من المؤسسات والجماعات سببه هو أسلوبه التجريبي من ناحية، وغيرته على الإسلام من ناحية أخرى. فالاسلام، كنظام للحياة والفكر، هو النموذج الأمثل للخير الأسمى الذي يقدم الإجابة الكاملة سواء في القوانين أو في مجال العمل الإنساني.

الفصل الثالث

الدولـة

تعتبر مقدمة ابن خلدون من أعمق ما كتب في السياسة والدولة في التراث العربي الإسلامي[58]. فقد بحث ابن خلدون في الفلسفة السياسية التي مجالها الكشف عما ينبغي أن يكون عليه النظام السياسي للمجتمع أي الدولة، فتتناول مفهومها وشكلها ومؤسساتها المختلفة وطبيعة سلطتها.

وإلى جانب بحثه عما يجب أن تكون عليه الدولة في شكلها المثالي درس ابن خلدون، أيضاً، الدولة كما هي موجودة بالفعل، فتناول تطورها ووضع نظرية في هذا الصدد، تشتمل على القوانين التي تتحكم في هذا التطور، وجعل هذه النظريـة تندرج تحت باب فلسفة التاريخ[59].

ومن الجدير بالذكر أن موضوع ابن خلدون لم يكن ينصرف إلى الدولة المثلى التي يوصي بها قانون ديني أو تأمل فلسفي، بل كان موضوعه هو الدولة التي تقام عن طريق الغزو والقوة بواسطة العصبية أو الارادة الجماعية، إرادة القوة والسيطرة. ولهذا كان من الطبيعي أن يتم التأكيد على أن العصبية هي العامل المحرك للدولة وبالتالي هي محورها وأساس قيامها وتطورها[60].

وقد استخدم، ابن خلدون، لفظ الدولة لا بمعنى التنظيم، أي الإطار الشكلي الذي يحدد الأوضاع القانونية من الوجهة الجامدة الصاعدة، بل بمعنى الظاهرة السياسية كحقيقة دايناميكية تنصهر فيها الناحية النظامية لتصير، هذه، عنصراً من عناصر التقرير في الأوضاع المتطورة[61].

ولهذا يذهب البعض إلى القول أن ابن خلدون لم يعطنا تعريفاً صريحاً للدولة، في المقدمة بأسرها، لأنها، في نظره من الموضوعات الواضحة... ولأنها معروفة لدى الجميع بأنها الملك

التام.[62]

ومع ذلك فإن الدولة تتمايز، عند ابن خلدون، عن الملك، لأن مفهومها له مجال آخر، تماماً ويعتاش في مجالين أحدهما مفاهيمي وآخر سردي منفصل، كما لمفرداته صلة بحقول متميزة للمعاني والمفردات. فالدولة لفظاً تستدعي الشعوب والقبائل والأمم التي تنخرط في أسمائها إستمرارية الدولة استمراراً فعلياً عوضاً عن كونها، كما في دولة الملك، تتابعاً للأفعال الصادرة عن فرد واحد. وهي مفاهيمياً تندرج في فهم وعرض يتخذ كبنية أساسية التتابع الزمني لأحداث تعرض ليس بما هي أفعال منفردة بل بما هي حوادث متكاملة.

بعبارة أخرى أن الكلام في الدولة يخرجنا عن نطاق السياسة ويدخلنا في مجال التاريخ، والتاريخ نمط سردي ونوع أدبي له مسائله الخاصة به والتي تفصله عن السياسة، وإن كان هناك اشتراك بينهما في الموضوع وفي الحيز الاجتماعي – الثقافي حيث يعتاشا.

فالدولة للسياسة شخص الملك وما يصدر عنه من أفعال ووظائف، والدولة في التاريخ تتابع الملوك وتتالي وظائفهم وأفعالهم في نسق زماني. هي في صناعة السياسة اسم علم، وفي كتابة التاريخ استمرار حامل، هو اسم العلم. على هذا فالدولة تستقرأ في المقدمة، من التاريخ كما يتجلى ذلك في كتاب العبر وليس من السياسة[63].

مرة أخرى أن الدولة عند الممارسة المحضة لكتابة التاريخ هي مجرد إسم. فالإسم هو الذي يضع الأساس لتاريخية فئة ما (شعباً)، كما أن الاسم هو الذي يحقق التمثيل الطقسي للنظام في قلب القفار ... فما يهم هو الاسم، والقوة التاريخية التي يتضمنها الاسم، ذلك لأن الاسم هو إسم الشعب، والتاريخ هو قصة شعب كما تتجلى في أوضاع حكامه وتسلسل هؤلاء الحكام[64].

وإذا كان الرأي يذهب الى أن ابن خلدون لم يصرح، كما يفعل في العادة المفكرون والفلاسفة، بوضوح عما يعنيه مفهوم الدولة من معنى، لكن العديد من أولئك الذين تناولوا (المقدمة) بالبحث استطاعوا أن يصلوا إلى (توصيات) عديدة لها:

1. فالدولة هي تعاقب الحكام على شكل سلالة، وهي دولة الشعب وهي الموضوع الأولي الذي درسته المقدمة... إنها الامتداد الزمني للسلطة، وهي العنصر الفاعل لمفهوم السيادة ... وتمثل قلب المجالات الدلالية التي تتضمن كل المفاهيم الفرعية الأخرى[65]، إنها الفكرة الأساسية التي

تناقشها المقدمة ... وهي أداة صاحب السلطة ... وهي لا تمثل المجتمع بل المجتمع هو الذي يمثل الدولة التي بدونها ليس ثمة مجتمع، وأنسب ما يمكن أن توصف به الدولة، هنا، هو أنها علم أسباب الانهيار، وقصتها هي قصة إنهيارها[66]. ويصل هذا التوصيف إلى مداه فيقال أن الدولة هي الأداة التي تحقق الانتقال من البداوة الى الحضارة وهي العنصر الفعال في هذا الانتقال.

2. الدولة آلة قهر وهي تعني التسلط والامتلاك، لأن المرء يكون فيها ملك غيره، والقوانين التي يتم صياغتها في هذه المؤسسة هي قوانين الديناميكية الاجتماعية التي تقول بأن القبائل التي لها رئيس قوي هي وحدها التي تتوصل إلى تأسيس دولة[67].

3. الدولة هي قوة أعلى من المجتمع وهي ليست قوه مندمجة فيه، وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران ... هي، إذن، نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره[68].

4. الدولة يمكن أن يدلل عليها، عند ابن خلدون، بكلمات عديدة: فمرة يتم جعلها مرادفة لمفهوم الدولة العامة، ومرة أخرى مرادفة لكلمة سلطان، وفي مواضع أخرى يشار إليها، أحياناً، على أنها تعني النظام السياسي[69].

5. الدولة هي تعاقب الحكام على شكل سلالة حاكمة ... إنها دولة الشعب التي تنوب فيها السلطة الحاكمة منابه، وتمثله تمثيلاً تاماً مجسدة إياه في ذاتها إلى حد أنها إذا ما حدث ووهنت فإن الشعب ذاته ينتهي إلى حالة الانتفاء التاريخي والانحطاط الذي هو مرادف تماماً لعدم الوجود[70].

إن الدولة والعمران المنظم لم ينشأ من العدم، فلكي يكون ذا معنى على العمران المنظم أن يوضع ضمن إطار دلالة الدولة. لذا كانت الدولة هي الموضوع الأولي الذي درسته المقدمة.

هذه التوصيفات للدولة هي مدخل لموضوع نشأتها كما تصوره ابن خلدون. فالدولة عنده تنشأ بفعل النزعة المدنية للإنسان التي يعتبرها ظاهرة طبيعية ويدلل على صحة قوله هذا بإسهام فلاسفة اليونان الذين اعتبروا الإنسان حيوان مدني بطبعه، والمدنية، هذه، تتفق مع الحاجات الطبيعية للعيش وحفظ الحياة ... والإنسان عاجز عن حماية نفسه منفرداً من عدوان الوحوش المفترسة لأنه مجرد من كل سلاح طبيعي، لذلك تلزمه الاستعانة بأقرانه. فابن خلدون بطرحه، هذا، يماثل ما قاله آرسطو من أن المجتمع قد تم نظمه لمصلحة أفراده المكونين له.

هكذا يبدو أن إبن خلدون يتصور أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس، وأن التفاهم هو عون للبشر على تنظيم الدولة. فالبشر يجتمعون بسبب حاجة بعضهم إلى بعض، وبالتالي، لا تصبح حالة الحرب هي التي تجمع بين هؤلاء وإنما الذي يدفعهم إلى الاجتماع هو حاجتهم إلى السلامة والأمن، فإذا ما تحقق ذلك وتشكل المجتمع بسبب هذه النوازع عندها تظهر تناقضات مصالح الافراد وتصادماتها، مما يقتضي ضرورة تشريع القوانين وقيام حكومة قادرة على قمع مثل تلك الميول الضيقة. ولا شك أن هذا الرأي يشابه، من حيث الجوهر، تلك التعليلات التي ضمنها مونتسكيو كتابه روح الشرائع لاحقاً.

فالدولة، عند ابن خلدون، التي تسيرها في العادة، حكومة، هي نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع المترتب على حاجات الإنسان الاقتصادية وحاجاته للدفاع والحماية، وهي عمل غريزي إذا تجرد الأنسان من العقل الذي يتدخل في الأمور، ولكن العقل، وحتى الدين، لا يستطيعان خلقها وإنما يصلحانها ويصيرانها ويجعلانها صالحة لضمان خير المجمتع[71].

ظاهرة التجمع البشري، هذه، المفضية إلى قيام الدولة تتميز بخصائص ثلاث هي أنها[72]:

1. ظاهرة طبيعية: بمعنى أن الانسان بطبيعته إجتماعي لا يستطيع أن يعيش منفرداً بل لابد له من الاحتكاك بغيره من بني البشر أولاً في شكل أفراد أسرته ثم في شكل أفراد قبيلته، وهو في هذا الارتباط إنما يعبر ليس فقط عن حقيقة طبيعية بل وعن ضرورة معاشية أيضاً، لسد حاجاته التي لا يستطيع أن يؤديها بنفسه، وتتعقد تلك الحاجات كلما تقدمت الجماعة، ومن ثم تنوعت ظروف الحياة.

2. ظاهرة عضوية: ومعنى ذلك أن مقتضى التجمع الإنساني أن يتطور دائماً بشكل معين معبراً عن تطور في الخلايا التي يتكون منها المجتمع. وذلك في نفس الوقت الذي فيه طبيعة هذا المجتمع تمنع من الانفصال الكلي لهذه الخلايا، ومن ثم فلابد وأن تتبلور، تلك الخلايا الجديدة، في إطار أوسع من الإطار الأول. وهكذا تتحدد ظاهرة التطور السياسي بأنها تعبير عن تطور عضوي إجتماعي.

3. ظاهرة وظيفية: حيث يتجه الأفراد لأن يتخصص كل واحد منهم في نطاق عمل معين بحيث يبرع فيه مما يؤدي إلى اكتساب مهارة معينة ويسمح، أيضاً، بالاقتصاد بالوقت.

هذا التحديد لمعنى التجمع الإنساني (الدولة) تترتب عليه نتائج متعددة منها[73]:

1. أن الجماعة السياسية، من حيث بلورتها الأولى، لا تخضع إلا لقانون طبيعي وهو الحاجة إلى التجمع والتطور التدريجي (العضوي والوظيفي) في آن واحد.

2. إن التطور القانوني يصاحب ويتبع ويلازم التطور الاجتماعي، والظاهرة القانونية ... إنما تعبر عن التطور الاجتماعي من حيث مراحله المتعددة.

3. أن القواعد التي يجب أن يتبعها الحاكم في حكمه لرعيته ليست إلا تعبيراً عن تلك الضرورة وتأكيداً لتلك الظاهرة الطبيعية.

ويذهب ابن خلدون، في سياق تناوله لموضوع نشأة الدولة، إلى تأكيد مسألتين جوهرتين هما: أن الدولة ليست ممثلة للمجتمع وإنما المجتمع، في زمنه، هو الذي يمثل الدولة ذلك أن القوة بين الاثنين وحيدة الاتجاه ومن جانب واحد فقط. فبدون الدولة ليس ثمة مجتمع، كما أن تأسيس الدولة سابق على تأسيس المدن لأن تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن. أما سبب ذلك فيعود إلى أمرين أولهما أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل وطبيعي أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة إلى السكينة والدعة. وثانيها أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والأدوات، وليس في وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة إذا لم يأتمروا بأمر الملك. فالملك هو القادر على إعداد ما يلزم. فالقبيلة لا تستطيع إذن أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها في الحكومة[74].

هذه الاجتهادات الفكرية التي صاغها ابن خلدون حول نشأة الدولة لا يمكن أن تجعل منه، رغم عمقها وأصالتها، الرائد الأول، خصوصاً وأن مفكري العصور القديمة، كأفلاطون وأرسطو وغيرهما، كانوا قد بحثوا ذلك الموضوع قبله بقرون طويلة، لكن تمحيص الوقائع يقودنا إلى رأي مفاده أن أولئك، المفكرون، لم تكن آراءهم التي طرحوها حول هذا الموضوع لها من بعد الأثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما كان لآراء ابن خلدون بهذا الصدد[75].

ينتقل إبن خلدون، بعد هذا الايضاح الخاص بكيفية نشوء الدولة، إلى التعرض لجوانب أخرى هي في مضاميتها تشكل أُس الموضوع المبحوث فيه، فيخص شكل الدولة، ونطاقها،

وعمرها، وأطوارها باهتمام ملموس يقتضى، إستكمالاً منا لأبعاد صورة هذه المؤسسة المهمة، أن يتم تناول جزئياتها بالبحث تباعاً.

أولاً: شكل الدولة

إعتبر ابن خلدون الدولة والعاهل شيئان لا ينفصلان إذ تسمى الدولة بأسماء أصحابها سواء كان هؤلاء أشخاصاً أو كانوا شعوباً، والفارق عنده لا يصل إلى علم تصنيف الدول، بل هو يتعلق، إلى حد كبير، بمسألة المصطلحات والتسميات: وهذا الفارق بين دولة هارون الرشيد أو أنوشيروان الشخصية ودولة العرب أو الفرس أو الأمية الكلية.

إن الفارق، هنا، هو فارق في المراجع التي تستند عليها وليس في الهوية... الفارق بين الدولة الشخصية والدولة الكلية هو فارق في الدرجة. إذ مثلما أن الدولة والعاهل شيء واحد كذلك فإن التطابق بين الدولة الكلية ومجالها الحياتي القائم على تسلسل ملوكها أمر مسلم به مسبقاً عند كتابة التاريخ، فتاريخ الأول يعني تاريخ الثاني. إن تاريخ أي شعب من الشعوب، بأنقى أشكاله، إنما هو عبارة عن تعداد ملوكه بالتسلسل، بالإضافة إلى ذكر المدة التي قضاها كل منهم بالسلطة وما حدث في عهده من أحداث خطيرة وفريدة وكوارث[76].

هذه الثنائية في تصنيف أشكال الدول ربما تأخذ صوراً أخرى يعبر عنها بمصطلحات غير التي ذكرت آنفاً، وتجسدت في الواقع التاريخي – العياني لحياة العرب والمسلمين السياسية. هنا سوف نجد أنفسنا أمام شكلين آخرين من أشكال الدول أولهما ينصرف إلى ما اصطلح على تسميته بالدولة العامة التي ينصرف مفهومها إلى الحكم الذي تمارسه عصبية ما في مجال إقليمي محدد، وهي دولة لا تخضع لغيرها مهما كانت درجات هذا الخضوع، وبالتالي، تكون قادرة على بسط سلطتها على كامل المناطق التي تخضع لها أو هي جزء من مجالها الإقليمي. أما الشكل الثاني فيتمثل في نموذج الدولة الخاصة والتي يراد بها حكم عصبية من إقليم معين تابع ولو نظرياً، لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة[77].

وهكذا يبدو أن هذا التصنيف الأخير الذي يورده ابن خلدون، في مقدمته، إنما يقوم على أساس مدى الامتداد، أو الحيز المكاني، الذي تفرض الدولة سيادتها عليه.

ثانياً: نطاق الدولة

هناك بعض القواعد العامة التي يمكن أن تترتب على تلك الأسباب التي تقود إلى اضمحلال الدولة (وهي أسباب حددها ابن خلدون بثلاثة أسباب هي ضعف الحزب الاستقراطي، ومطالبة الجند الأجانب، ثم الانغماس في الترف) ومن هذه القواعد وجود علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها.

ومن بين النظريات التي يقدمها ابن خلدون بشأن مدة وجود الدولة نظرية الأمة، والتي تدور، في أحد جوانبها، حول أحوال الدولة المتسعة النطاق. وهو حين يتناول هذه الجزئية نراه لا يكتفي باعتبار الدولة هي الامتداد الزمني لحكم عصبية ما، كما كان سائداً من قبل، بل أضاف إلى ذلك التصور بعداً مكانياً لها "لتصبح الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما[78].

هذان الامتدادان (المكاني والزماني) هما بالنسبة إلى ابن خلدون، إنعكاس لنسبة القائمين على الدولة في القلة والكثرة، والأمر الذي يسمح باعتبار الدولة هي السلطة التي تمضي الاحكام على رقعة محددة من الأرض في مدة زمنية معينة. وهو ما تحدده (المقدمة) بوضوح حين يرد فيها النص الآتي: " في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان"[79].

ويتسع نطاق الدولة ويكون محدداً بحد طبيعي وهذا الحد يتعين بقوة الدولة نفسها. كما يشير الفصل الثامن من المقدمة، أيضاً، إلى "إن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها من القلّة والكثرة"[80]. والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك...[81].

من ناحية أخرى ينسب ابن خلدون الدولة إلى الشعوب، أو الأمم، التي تكون لها الغلبة وأحياناً ينسبها إلى الأرض التي يقوم عليها الملك "إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عودته إلى شعب آخر منها مادامت لهم العصبية ". والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والأذعان لهم من سائر الأمم سواهم فيتعين منهم المباشرون للأمر الذين إذا إنغمسوا في النعيم وغرقوا في بحر الترف، واستعبدوا إخوانهم في ذلك الجيل وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها وبقي الذين بعدوا عن الأمر وكُبحوا عن المشاركة ... لبعدهم عن الترف وأسبابه، فإذا استولت على الأولين الأيام، واستقرت غريزة الترف من مائهم وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن

الإنساني والتغلب السياسي... كانت حينئذ عصبية الاخرين موفورة ... فتسموا آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة... وترتفع المنازعة... فيستولون على الأمر ويصير إليهم ..."[82].

ويستطرد ابن خلدون، في هذا الشأن، فيقول: "أن لابد لكل أمة من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم، وإذا ملكوا ملكاً آخر صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول، وإتسع نطاق الملك عليهم[83].

هكذا يبدو، هنا، أن نطاق الإقليم قد ينصرف إلى مفهوم الوطن الذي يكون، بالضرورة، ملازماً لمفهوم الأمة، لأنه يتجاوز بذلك فكرة العلاقة بين الجماعة والأرض[84].

ويتناول ابن خلدون تلك العوامل التي يمكن أن تؤثر على الدولة وفي إتساع نطاقها، ويحدد هذه العوامل بعاملي العصبية والدين: فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك والدولة[85] وتستمر الدولة ما دامت قوة العصبية مستمرة. لكن إتساع نطاق هذه الدولة، مثلاً، يكون العامل الحاكم فيه هو نوعية العصبية المهاجمة، أو الغازية. فلكل دولة حصة من الأوطان لا تزيد عليها. إلا إن الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع، أما تبرير هذه الفكرة فينطلق، عند ابن خلدون، من القول: "لأنهم أغلب على التغلب والاستبداد دون الانفراد بالسلطة واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم .. ولأنه ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية"[86].

وعلى الصعيد نفسه يلاحظ ابن خلدون أن الأوطان والمناطق الكثيرة القبائل والعصائب لا تستحكم فيها الدولة إلا في النادر. مما يعني أن الشكل السياسي للمجتمع الحضري متعلق بالقوة الأصلية التي للعصبية سواء من حيث اتساع نطاقه أو من حيث طول أمده.

هذه العصبة بالنتيجة، عند ابن خلدون، تلعب دوراً كبيراً في إتساع الدولة بعد أن كانت هي الأساس في قيامها، فاذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة. أما إذا كانت ضعيفة، نسبياً، كانت الدولة محدودة الاتساع "فالملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك[87].

واذا كانت العصبية هي شرط الظفر بالمُلك، وهو الذي يسمح، بدوره للفئة الاجتماعية أن تصل إلى مستوى أعلى من مستويات العمران، فمن المحتم أن يكون الدين عند ابن خلدون امتداداً للسياسة، وأن العصبية "الطبيعية" لايمكن أن تتناقض مع الدين[88].

فالدين يلعب، أيضاً، دور العصبية المعززة، فالدولة ذات المسحة الكلية والسلطان العظيم تنشأ من منشأ ديني[89]. ومع أن الحياة الاجتماعية يمكن أن توجد في غيبة الدين، وأن السياسة يمكن أن تنهض بلا شرع، إلا أن الدين، مع ذلك، يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الحياة الإنسانية أفضل. فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها... والدين قد يكون عظيم الأثر على بعض الشعوب ويفوق تأثيره تأثير العصبية. فالعرب، كما يذكر ابن خلدون، لم يكن يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة، والسبب هو أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم فاذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل إنقيادهم واجتماعهم[90].

الدين، إذن، له تأثير يفوق تأثير العصبية على الناس لأنه يقضي على كل أسباب التطاحن ويقرب بينهم مهما اختلفت العصبيات. فإذا ما انصرفت القلوب إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتخذت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك عظمت الدولة[91].

معنى ذلك أن الدول التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة، أما تلك الدول التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها ملك. بعبارة أخرى أن الملك الاستبدادي المطلق هو وحده المحكوم عليه بالفناء، أما الملك المقيد فيمكن أن يكون له وصير أفضل خصوصاً إذا ما تم توخي العدالة في التصرفات الدنيوية والشرعية[92].

إن ضعف الصبغة الدينية في الدولة، عند ابن خلدون، يقود إلى إنتفاض أولئك الذين يستظلون بسيادتها وشواهد التاريخ على وقوع هذا الحادث كانت واضحة على الساحة المغربية (انتفاض زناته على العبيديين).

وإذا كانت قوة الدولة وتماسكها يعود الى تلك العوامل التي أشير إليها أعلاه، فإن هذه القوة إنما يجسدها، عند ابن خلدون، قوة مركزها قياساً على أطرافها أو حدود دولتها: فالدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق وإذا إنتهت الى النطاق، الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه ... وإذا غلب على الدولة من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضمحل لوقتها فإن المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح فإذا غلب على القلب وملك إنهزم جميع الاطراف"[93].

ويقدم ابن خلدون، في هذا الصدد، أمثلة يستخرجها من تاريخ الأمم السابقة على تاريخه"... فمركز الدولة الفارسية كان المدائن فلما قلب المسلمون عليها انقرض أمر فارس أجمع ولم ينفع يزدجرد ما بقي بيده من أطراف ممالكه. وبالعكس من ذلك دولة الروم في الشام عندما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون بالشام تحيزوا لمركزهم بالقسطنطينية ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم فلم يزل ملكهم متصلاً الى أن تأذن الله بانقراضه"[94].

هكذا يبدو أن ابن خلدون بطرحه هذا عن علاقة المركز بأطراف الدولة، إنما يريد أن يلفت النظر إلى أن اقتراب نهاية الدولة مرهون بتجزؤها واستقلال حكام أو أمراء الولايات بولاياتهم. ولا يحدث ذلك إلا حين تكون قبضة الدولة (المركز) أضعف عما هي في ولاياتها. في مثل هذه الحالة يتم الإجهاز على الدولة (الهرمة) عادة من قبل دولة جديدة ما تزال في عنفوان عصبيتها وإذا لم توحد هذه الدولة الجديدة فقد تعيش الدولة (المتداعية) أكثر من عمرها الطبيعي لتأخر وصول من ينقذ حكم القدر فيها. وفي كل الأحوال فإن مآلها إلى السقوط كالتمرة المنخورة التي تنتظر النأمة حتى تهوى[95].

ثالثاً: عمر الدولة وأجيالها

يطرح ابن خلدون نظريته عن عمر الدولة فيقول أنه كما للدولة اتساعاً محدوداً يبلغه نطاقها، فكذلك لها عمر معين يمتد إليه أجلها. وعمر الدولة، هذا، يرتبط، أيضاًَ، بعدد الحامية التي تناصر الدولة بالعصبية.

فعلى هذه النسبة في أعداد المُتغلبين لأول المُلْكِ يكون اتساع الدولة وقوتها وأما طول أمدها، أيضاً ، فعلى تلك النسبة لأن قوة الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدول إنما هو بالعصبية فإذا كانت

العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً، والعصبية، إنما هي بكثرة العدد ووفوره..."[96].

وهنا يلجأ ابن خلدون إلى نظريته في أطراف الدولة فيعلل بها طول أمدها. فهو يرى أن الدولة الواسعة، أو المترامية الأطراف، تحتاج إلى آماد نقص كثيرة قبل أن تفقد سائر ممالكها وتضمحل، في حين أن الدولة الضيقة الاتساع تحتاج إلى آماد نقص بكثير فتضمحل بسرعة. فعلى نسبة الاتساع يكون أمد البقاء بالنسبة إلى استمرار الدول[97].

والدولة، عند ابن خلدون، كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى. فللدولة عمر طبيعي محدود، وشأنها مثل الكائن الحي تماماً، وهو مساوٍ لعمر الأفراد مع العلم أن أعمار هؤلاء يتفاوت تفاوتاً أكبر من أعمال الدول. وإذا كان الأطباء والمنجمون قد قرروا أن عمر الإنسان الطبيعي، طبقاً للقرانات السماوية وتوازن العناصر الأربعة، هو نحو مائة وعشرون سنة، فإن عمر الدولة لايعدو ذلك الرقم[98].

ويقسم ابن خلدون ذلك العمر إلى ثلاثة أدوار تساوي كل منها جيلاً ولا يزيد الجيل عن أربعين سنة، ذلك لأن القرآن ينص في إحدى آياته على أن متوسط سن الإنسان هو أربعين سنة. (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) ولما كان الله قد عاقب بني إسرائيل بالتيه في الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلاً آخر فلابد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة[99].

بعبارة أخرى، أن الدولة، طبقاً لرؤية ابن خلدون، لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال، فعمرها، إذن، محدود، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرهما. هذا التقسيم، لعمر الدولة، تم إيراده لا لمجرد توارث الملك من الأباء إلى الأبناء فالأحفاد، بل لأن كل جيل يختلف في أخلافه وطرق عيشه، عن الجيل السابق. وهذا الاختلاف يمثل تطور الدولة من القوة إلى الضعف، ومن قسوة البداوة إلى لين الحضارة. ولهذا فإن لكل جيل سمات معينة تميزه عن الجيل السابق عليه من ناحية ومن الجيل اللاحق به من ناحية أخرى[100].

لكن ما الذي تتصف به هذه الأجيال الثلاثة من سمـات؟

1. يتصف الجيل الأول بالبداوة والخشونة والبسالة وبساطة العيش فيحتفظ بالقوة والعصبية والغلبة. فهو جيل "لا يزال على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدّهم مرهف وجانبهم مرهوبة والناس لهم مغلوبون"[101].

2. أما الجيل الثاني فيتصف بصفة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، ومن شظف العيش إلى رفائه ونعيمه، واستبداد صاحب الأمر وقنوع الأتباع. هذا الجيل، كما يقول ابن خلدون، "تحوّل حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد... فلا ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب ...[102].

3. في حين أن الجيل الثالث هو جيل الحضارة الخالصة والترف المبالغ فيه وفيه السلطان يصبح عالة على الدولة محتاجاً إلى حمايتها، كالنساء والصبيان، ولا يتبقى له من الفروسية إلا أن يركب في المواكب والاحتفالات ويحتاج إلى استجلاب الجند البواسل وشرائهم واستئجارهم إلى حين تنقرض الدولة. هذا الجيل، إذن، هو الذي "ينسى عهد البداوة والخشونة... ويفقد حلاوة العز والعصبية بما هو فيه من ملكة القهر ويبلغ فيه الترف غايته من النعيم وغضارة العيش فيصبر عيالاً على الدولة... وتسقط العصبية بالجملة وينسى الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبس على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموه بها وهو في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها فإذا جاء المطالب له لم يقاوم مدافعته..."[103].

بعد الجيل الثالث يرى ابن خلدون أن الدولة تنتقل إلى الجيل الرابع وهو جيل الضعف والاضمحلال الذي ينقرض فيه الحسب ويزول فيه المجد. بيد أن هذا لا يحدث في الظاهر في كل الحالات، إذ أن الدولة قد تصل إلى هذا الحد من الضعف والانهيار ولا يكون هناك من مطالب ولا من طامع، فتبقى قائمة في الظاهر مع أنها منخورة في الباطن". فهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة ولا تعدو الدول، في الغالب، هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا ان عرض لها عارض

آخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلاً مستولياً والطالب لم يحضرها ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً"[104].

ويسلم ابن خلدون بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التي حددها أو بعدها. على أن ذلك الأمر لا يعدو أن يكون إستثناءاً، وإنه قد يكون هناك إستثناءات، أيضاً، بالنسبة إلى الأفراد. فالنبي نوح (عليه السلام) عاش ألف سنة.

ويذهب بعض الباحثين إلى القول بأن أقوال ابن خلدون بشأن أعمار الدول فيها كثير من الصدق خصوصاً بالنسبة للتاريخ الإسلامي. فالأسر الحاكمة في آسيا وأفريقيا لم يطل حكم أغلبها، عادة، أكثر من قرن، بل لم يصل إليه كثير منها، ولكن حكم بعضها دام أكثر من قرنين. إن رأي ابن خلدون هذا لا يعدو أن يكون تقديراً مجرداً للواقع ولا يكفي لأن يترتب عليه قانون علمي[105].

وإذا كان عمر الدولة يساوي أعمار ثلاثة رجال متوسطي العمر، أي ما يعادل ثلاثة أجيال فإنها خلال هذه الفترة تمر بخمسة أطوار أو مراحل: فأطوار الدولة أو مراحلها هي خمس على الأغلب. ومن الممكن الافتراض أن أي تغيير في عدد المراحل إنما هو نتيجة انقراض الدولة بصورة قسرية نظراً لأنه لا يوجد أي بند نظري في (المقدمة) يسمح بأي تفسير آخر[106].

ويتميز كل طور، أو مرحلة، من هذه الأطوار، أو المراحل، باختلافه عن الأطوار أو المراحل الأخرى بخلق مختلف للعصبية وأهلها، بمعنى أن هناك تلازماً بين كل دور من أدوار الدول هذه... وبين أخلاقيات ونفسية القائمين عليها[107].

ولتأكيد ذلك يقول ابن خلدون: "إعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها (الحكام) في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون قبله في الطور الآخر لأن الخلق تابع لمزاج الحال الذي هو فيه..."[108].

ولا يبين ابن خلدون أن هذه الأطوار، الخمسة، سيتبع واحدها الآخر بالضرورة، بل كل ما تفعله هو أن تسلسل هذه الأطوار، طوراً بعد طور[109]. أما هذه الأطوار فهي:

1. الطور الأول هو طور الاستيلاء على الملك، ومؤسس الدولة يكون، خلاله، قدوة في المجد والفروسية وادارة الدولة ولا ينفرد بالأمر[110]. إنه، بعبارة أخرى، دور التأسيس حيث لا تقوم

الدولة فيه إلا بالعصبية بما فيها من النعرة والتذمر واستتماتة كل واحد منهم دون صاحبه. وفي هذا الطور يكون السلطان (الحاكم) أو صاحب الدولة جديد العهد بالملك. ولذا فهو لا يستغني عن العصبية وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركاً، نوعا ما، بين الملك وبين قومه وعشيرته. يفسر هذه المعاني، مجتمعة، قول ابن خلدون أن "الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السابقة قبلها فيكون صاحب الدولة، في هذا الطور، أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها[111].

2. الطور الثاني: هو طور الانفراد بالحكم والاستبداد به: ويهتم الحاكم في هذا الطور باصطناع الأتباع الجدد وأبعاد العصبية التي أقامت الحكم، ويعاني، في سبيل ذلك ما عاناه سابقه في الاستيلاء على الحكم. ويعتبر، ابن خلدون، الانفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر. ولذا فإن من يمتلك السلطة عندما يرى حكمه قد استقر يعمل على قمع العصبية وعلى الانفراد بالحكم واستبعاد أهل عصبيته من ممارستهم له. وحينها يتحول من رئيس عصبية إلى ملك. وقد يفعل ذلك أول من أسس الدولة. وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا انه أمر لابد منه للدول. فلابد، إذن، للحاكم من أن يكون واحداً منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها. وإذا ما تحقق له ذلك فإن من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم... فتجدع أنوف العصبيات والعشائر المقاسمة له في نسبه الضاريين في الملك بمثل سهمه. مثل هذا التصور الخاص بطبيعة علاقة الحاكم بأبناء عصبيته يسجله ابن خلدون، في مقدمته، بوضوح فيقول: "فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم والانفراد بالمجد ودافعهم عنه بالمراح صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم... فيستخلصهم صاحب الدولة، حينئذ، ويخصهم بمزيد التكرمة والايثار ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية"[112].

3. الطور الثالث: هو طور الفراغ والدعة للتمتع بتراث الملك. مما تنزع طبائع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار، وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة .... والهياكل المرتفعة. لذا

أعتبر هذا الدور هو قمة أطوار الدولة. ففيه تنشأ حالة عامة من الطمأنينة والازدهار وتتكاثر أعمال التعمير في المدن مما يؤدي إلى تدفق المواد اللازمة لاقتضاء الحاجات وإلى تحولات في الأعمال والمعاملات. وأهم ما يذكر من هذه التحولات التخصص في الأعمال والتراكم التدريجي في الثروات. فتكاثر الأعمال يؤدي إلى تكاثر الإنتاج وتزايد الأرباح، وهذا يؤدي، بدوره، الى تنشيط الأعمال. بعبارة أخرى ينتج من استتباب الأمن السياسي نشاط عام يشمل جميع جوانب الحياة الاقتصادية (صناعة، عرض وطلب، احتكار، ارتفاع الأسعار) وتنافس، وينعكس هذا النشاط على العلاقات الاجتماعية فتنشأ عادات وروابط بين الناس مبنية على المصالح والأذواق لا على علاقات القرابة. وباختصار يتلقى المحدد الاقتصادي دفعاً إيجابياً من جهة المحدد السياسي، ويستجيب لهذا الدفع. فما هي ردة فعل صاحب السلطة على هذه الاستجابة؟

هنا يمكن تسجيل ردتين أساسيتين[113]:

الردة الأولى: هي ردة مسحتها اقتصادية وتتمثل بالضرائب ويدرك فيها ابن خلدون مدى التأثير المتبادل بين الاقتصاد والسياسة. فالجباية في أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة. وآخر الدولة كثيرة الوزائع قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة، إن كانت على سنن الدين، فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية (صدقات، خراج، جزية) وإن كانت على سنن التغلب والعصبية، فلابد من البداوة في أولها... والتي تقتضي المساهمة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر. فيقل، لذلك، مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها. وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا، نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد لحصول الاغتباط بقلة المغرم. وإذا كثر الاعتمار، كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها".

أما الردة الثانية : فهي لاحقة على الأولى وتتعلق بالنزعة الى الترف[114]: حيث تتحول سياسة الاقتصاد في الضرائب تدريجياً تحت تأثير تحول أخلاق أهل الدولة، وعلى رأسهم السلطان القاهر. فالأموال التي يجنيها أهل القبيل الحاكم، في أول الدولة، تحملهم على الإقبال شيئاً فشيئاً على عوائد الترف، التي تقتضي منهم الإنفاق والمزيد من الإنفاق، وتتسبب في ذهاب أخلاق البداوة من أهل القبيل الحاكم واستحكام أخلاق المعيشة الحضرية. وعندما يحصل هذا، كله، تكون الدولة قد انتقلت إلى طور آخر من أطوارها.

4. الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة: صفة هذا الطور أو مزاجه هي القنوع والمسالمة ومن هنا تخسر القوة مبرر وجودها وتصبح عبئاً على صاحبها. هذا الطور هو نتيجة، مباشرة، لأحوال الطور السابق، لذلك يقنع الملك هنا بما بناه السابقون ويقلدهم في مآثرهم... ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجد. الدولة، في هذا الطور، تكون متينة مزدهرة في الظاهر، وآخذة بأسباب الضعف والانحلال في الباطن[115].

5. الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير: هذا الطور هو أطول الأطوار حيث يخصص له ابن خلدون حيزاً في ،مقدمته، هو الأطول من باقي الأطوار، وفيه يكون صاحب الدولة متلفاً لما جمعه أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته... فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل ظاهرة الهرم في الدولة حيث يستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض. فهرم الدولة، ثم سقوطها، ما هو إلا استئناف معكوس لحركة صعودها، مع فارق هام وهو أن العوامل النفسية والمؤسسات تلعب، في مرحلة الهرم والسقوط، دوراً تخفيفياً. بينما تلعب في حركة الصعود دوراً تسريعياً[116].

ويرجع ابن خلدون انحلال الدولة إلى عنصرين متشابكين هما انحلال العصبية والانحلال المالي نتيجة تبذير السلطان. ولهذا تنهار الدولة سياسياً واقتصادياً[117].

بعبارة أخرى أن العلامات الدالة على بداية سقوط الدولة، فانهيارها، إنما مردها، عند ابن خلدون، هو دخول الحكم واستقراره في أجواء الثروة والترف. فالترف هو ظاهرة اقتصادية ونفسية أخلاقية، تترك أثاراً في حياة أهل الدولة، قبل غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى. لأن الحكام هم القابضون على الثروة الاجتماعية، يأخذون منها ما يستسيغونه لأنفسهم. الأمارة هي أحد وجوه المعاش، وهي بسبب ما تتمتع به من الجاه، تكون أكثر وجوه المعاش تحصيلاً للمال والثروة. ولهذا تظهر عليها آثار الترف والنعمة بسرعة. ويقرن ابن خلدون مفهوم الفساد بفهموم الترف. ويعتبر ظاهرة الفساد ظاهرة نفسية أخلاقية تترسخ تدريجياً بواسطة تكاثر الحاجات الثانوية وعوائد الرفه والعوائد السيئة التي تصاحبها. ويشدد ابن خلدون على هذه الناحية، ويكررها مراراً عند تناوله لمظاهر تطور الحكم.

فتزايد الحاجات الخاصة بتأمين مظاهر أبهة السلطان ومصروفاته يتطلب إنفاقاً متزايداً، وهذا، بدوره، يتطلب زيادة في الجباية. وهذه الزيادة لا يمكن تأمينها إلا بفرض ضرائب جديدة أو برفع نسبة الضرائب المفروضة سابقاً. ومع أن زيادة الضرائب الأولى لا تثير، عموماً، مشكلات مهمة، إلا أنها تسهم في تصلب رغبة السيطرة المطلقة عند الحاكم، وتتسبب في أبعاد أو قتل بعض أهل الدولة من البيت الحاكم أو من الموالين المقربين. وهكذا بعد أن أصبحت العصبية الأصلية عديمة التأثير، يتسرب الخلل إلى أساسات الدولة وأركانها[118]. وما يجعل الوضع غير قابل للإصلاح إنما هو العجز عن العودة إلى خشونة الطور الأول وصلابته وتقشفه.

وهنا يظهر الاقتداء بأجلى مظاهره. فالجيل الذي تربى في ظل النعمة والثروة والرفاهية لا يستطيع العودة إلى عوائد تركها الجيل السابق. فالعامل المؤثر في سلوك الحاكم وأعوانه، في هذا الطور من أطوار الدولة، هو عامل نفسي اقتصادي أخلاقي[119]. وهو عامل طبيعي كالعصبية أو نزعة الانفراد بالحكم.

في هذا الاتجاه تتبع سياسة الحاكم المالية منطق الترف والمتعة والإغراء. فبقدر ما تتزايد حاجات الإنفاق على الحاشية والجند والبلاط، يتجه الحكم إلى مزيد من الخلل والظلم والعنف. وبدلاً من أن يكتفي بما تعود عليه جباية الضرائب يرى نفسه مدفوعاً إلى إقامة مشروعات تجارية وزراعية، معتقداً بأن هذا التوجه سيزيد من مدخولاته. غير أن هذا السلوك هو (غلط عظيم) لأنه ولّد ضرراً للرعية من وجوه عدة، أولها: مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك. فالمال الذي يوظفه الحاكم لمصلحته الخاصة لا يجد من يزاحمه، والوسائل التي يستخدمها الحاكم لتمشية أمور تجارته وفلاحته لا تجد من يقاومها. إن اختراق الحاكم للسوق ينعكس سلباً على أحوال أولئك المكونين له (التجار والفلاحين) إذ يصيبهم الغم وتنقبض وتخف حماستهم للعمل وتتضاءل أرباحهم. ويترتب على ذلك انخفاض مردودات الجباية أو انعدامها. لذا يعمد الحاكم تعويض ذلك النقص أو الانعدام في الجباية إلى إتباع أساليب تعسفية من قبيل التجاوز على الأملاك الخاصة أو الاستيلاء على ثروات الأغنياء وممتلكاتهم دون تعويض أو تحديد أسعار المواد والسلع بحسب هواه أو إجبار الناس على العمل أو غير ذلك من الأساليب[120].

هذا الظلم الذي يمارسه الحاكم على رعاياه (المحكومين) هو الذي يؤذن بانهيار الدولة وذهاب العمران وخرابه، لكن إلى جانبه هناك ظواهر أخرى مثل تصاعد نفوذ الجند وأعوان الحاكم

وتزايد طلباتهم وتدخلاتهم في شؤون الحكم، كما تتقلص حركة العلوم والفنون وتتلاشى، وتنجح محاولات الانفصال عن الدولة غالباً[121].

ويتعرض المجتمع الحضري لعوارض تؤثر في انحلاله كالمجاعات (التي هي نتيجة مترتبة على انخفاض معدلات الإنتاج الزراعي وعدم استقرار أوضاع السوق والأوبئة (الطاعون) والمؤامرات والدسائس، فضلاً عن اعتبار انخفاض عدد السكان بشكل متسارع يمثل ضربة للدولة وإيذاناً بقرب نهايتها وزوالها[122].

هكذا، إذن، يأتي انهيار الدولة عن طريق العصبية والترف والجند (وعوامل أخرى)، وهذه الأسباب التي تؤذن بانهيار الدولة تتداخل مع بعضها ويؤثر الواحد منها في الآخر، بحيث يصعب، بالنتيجة، معرفة أين تقع بداية ذلك[123]. ويقدم لنا ابن خلدون استنتاجه بشأن حتمية زوال الدولة فيقول أن تلك الأسباب المؤذنة بانحلال الدولة، بعد هرمها، إنما تحدث بالطبع، وإنها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة، كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني[124]. فالهرم مرض مزمن لا يمكن دواؤه ولا ارتفاعه لأنه طبيعي. والأمور الطبيعية من خواصها أنها لا تتبدل، ولا يمكن الفكاك منها ولذلك تنقرض الدولة وتكون نهاية دورتها[125]. فإذا تم للمجتمع كل ما يتطلع إليه من تحضر، وما يصاحب ذلك من رفاهية واسترخاء، فإن ذلك يكون مؤذناً، في رأي ابن خلدون، بختام حلقة حضارية في تاريخه لتبدأ من جديد دورة جديدة: بداوة، متحضر، مترف، متدهور وهكذا[126].

بعبارة أخرى أن حركة التاريخ، حتى عهد ابن خلدون، كانت عبارة عن حركة انتقال دائرية من (خشونة البداوة) إلى (رقة الحضارة) وأن العنصر المحرك لهذه الدورة (البدوية- الحضرية) هو العصبية[127]. ومن هنا كانت جميع الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خاضعة، في نشأتها وتطورها، للعصبية وفاعليتها: فلكل عصبية دورة بين الشعب الواحد، ولكل شعب دورة بين الشعوب"[128].

الفصل الرابع
السلطة

تعرف السلطة بأنها القدرة التي تمارس وفق القيم المعمول بها في المجتمع، وتعمل على تحقيق الفكرة المتوخاة من تنظيم المجتمع. إنها بإيجاز، القدرة المرتبطة لتحقيق غاية مجتمعية. وهذه القدرة هي أولاً قدرة شرعية، لأن أعضاء المجتمع يتقبلونها ويعترفون بها على أساس أن وجودها ضروري للمجتمع. وهي ثانياً قدرة سياسية، لأن غايتها مرتبطة بالمجتمع ككل وليس بالعلاقات الفردية القائمة بين فردين أو أكثر فيه، أو بالعلاقات القائمة داخل الجماعات (الثانوية) التي يتكون منها المجتمع الكلي. وهذه القدرة، بشقيها الشرعي والسياسي، هي السلطة السياسية[129].

ولقد تناول ابن خلدون الظاهرة السياسية بالقدر وفي الحدود التي تلزمه بها طبيعة الدراسة التي كان يريد صياغتها: فهو يتناول ظاهرة السلطة ولكن ليس في ذاتها وإنما باعتبارها احدى خصائص الجماعة المنظمة (الدولة) وهو بهذا يتأثر بعلم الاجتماع، ومن دون أن يتناول فلسفة السياسة بشكل مباشر. فإحاطته بالظاهرة الاجتماعية تقتضي منه دراستها من نواحٍ متعددة: اقتصادية، سياسية، عقيدية. هكذا يصبح تناول المادة السياسية، وفق هذا المنطلق، هو تناول للمادة الاجتماعية وقد تبلورت حول السلطة[130].

فالمادة السياسية، هنا، تصبح هي الحقيقة الكلية (الماكروكوزمية Macro) التي تتكون من جزيئاتها المادة الاجتماعية. وهذه الأخيرة هي مجموعة من الحقائق الجزئية (المايكروكوزمية Micro) التي تتكون منها الحقيقة الكلية وهي المادة السياسية.

هناك إذن، قوة وطاقة إن تدفقت في مجموعة من الحقائق الجزئية – الحقيقة الاجتماعية في مختلف نواحيها – ترتب عليها انشقاق طبيعي يتجلى في ان جانباً من تلك الحقيقة الاجتماعية يتضخم فإذا به يرتفع، والآخر (من تلك الحقيقة الاجتماعية) ينكمش فإذا به يتقلص. من هنا تنبت السلطة التي هي، من حيث جوهرها، قوة تصفع، ومن ثم تعقب المساواة بين القوى الاجتماعية انعدام للتوازن فإذا بنا في مواجهة طبقتين إحداهما محكومة (منخفضة) والأخرى حاكمة (مرتفعة)[131].

السلطة في (المقدمة) لم ترد على لسان ابن خلدون بشكل صريح، وإنما استعاض عنها باصطلاح آخر أكثر تعبيراً عن موقف الصياغة لظاهرة الإكراه السياسي، فتحدث عما أسماه الرئاسة على أهل العصبية. وهو بذلك يقصد حق توجيه قيادي، أي أنه يتعرض لظاهرة السلطة ولكن فقط من ناحيتها الإيجابية، أي من ناحية صاحب الحق في التوجيه والقيادة لا من جهة المحكوم (عضو الجماعة السياسية او المجتمع)، فالرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم وذلك لأنها لا تكون إلا بالغلب والغلْبُ إنما بالعصبية، فلابدّ في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع[132].

وبالرغم من أن ابن خلدون قد ميّز، على النحو السابق، بين السلطة فأسماها الرئاسة، والظاهرة السياسية فعبّر عنها باسم الدولة العامة، إلا أنه يعود في مكان آخر من المقدمة، ليتحدث عما أسماه (حقيقة الملك وأصنافه) ليقصد بالملك، هنا، مفهوم السلطة، ثم ليعبر في مكان آخر عن صاحب السلطة بكلمة السلطان.

"فالعصبية تكون فيها النصرة والحماية، والبشر في اجتماعهم يحتاجون إلى من يقوم بنصرة الضعيف، أي حاكم، فلابدّ للحاكم من عصبية تعينه على هذه المهمة ويتغلب بها على الناس، وهذا التغلب هو الملك"[133].

و"الملك زائد على الرئاسة، فالرئاسة سؤدد وشرف والرئيس له أتباع إلا أنه ليس له سطوة على أتباعه. أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية والاتباع إذا وصل إلى منزلة طمع فيما فوقها، فإذا وصل إلى الرئاسة تطلع إلى الملك، ولا يستطيع ذلك إلا بعصبيته وقوته. وهكذا فالتغلب بالملك هو غاية العصبية وهدفها"[134].

ويفصح ابن خلدون عن رأيه في أدوات السلطة التي يلجأ إليها الحاكم في استتباب وضع دولة فيقول: اعلم ان السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة (السلطة) ليستعين بها على أمره، إلا أن الحاجة في اول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحالة خادم، فقط، منفذ للحكم السلطاني.

والسيف شريك في المعونة، وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها... وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف... ويستعين بالقلم (الفكر) في تحصيل ثمرات الملك من الجباية.... وتنفيذ الأحكام... إلا إذا أنابت نائبة، وما عدا ذلك فلا حاجة إليه (السيف)، فيصبح أرباب الأقلام (المفكرون) أوسع جاهاً وأعلى مرتبة وأعظم نعمة وثروة وأقرب من السلطان مجلساً، فهؤلاء آلته التي بها يستظهر على التحصيل لثمرات ملكه... والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم مبعدين عن باطن السلطان حذرين على أنفسهم من بوادره[135].

إن معنى السلطة عند ابن خلدون هي الوازع [136] وعنده أن مجتمع البشر لا يستقيم إلا بوازع أي بسلطة قمعية، إلا أن القمع ليس شيئاً سيئاً بحد ذاته، بل هو ضروري لأن البشر لو تركوا لأمرهم لما انفك البعض منهم يسطو على الآخر.

هكذا تصبح السلطة عند ابن خلدون، هي الواسطة الوحيدة التي تحفظ الاستقرار وتقيم التوازن في المجتمع، وتؤمن الطريق للبشر كي ينصرفوا جميعاً لاعتمار الأرض؛ ففقدان الاستقرار هو تخريب للعمران.

"إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتتعين السياسة لذلك..."[137]

ويعتقد ابن خلدون أن عملية العمران لا تأخذ طريقها وتستوفي أغراضها إلا في ظل سلطة تسترشد بسياسة مبنية على المعرفة بأصول الحكم، وهذه السياسة ليس في أن يقوم الحاكم بأعمال

(رسولية) ويتفانى في سبيل رعيته، فمثل هذه السياسة هي من باب الأحلام والتمنيات، فتبقى تصورات في أذهان أصحابها.

إن السياسة الممكنة والصحيحة هي في أن يحفظ الحاكم التوازن بين مصالحه ومصالح الأمة بحيث يطمئن الأفراد إلى أوضاعهم وإلى نتائج مساعيهم، وبحيث لا تحمل الرعية على الانتفاض على السلطة. إنها في العمل على أن ينصرف الناس إلى عملهم وسعيهم لاعتمار الأرض[138].

بعبارة أخرى يرى ابن خلدون أن لابدّ لكل سلطة أن تستند على شرعية دينية، غير أن هذا هو ما يدعيه، أما ما يقع معه فهو أن كل سلطة تجري بمنطق السلطة أولاً، وقد تحاول أن تكون سياسة شرعية وهو ما يتعذر دائماً، إن لم يكن من قبيل المستحيل. فالمشروعية الدينية عنده لا تكفي وحدها لإقامة السلطة فلابدّ من (الشوكة) أي القوة السياسية الفعلية[139].

هذه القوة الفعلية يسميها ابن خلدون الرياسة، وهي ليست سلطة قانونية لأنها "لا تكون إلا بالغلب" أي تأتي نتيجة استخدام القوة، وهي تتركز في فرع من فروع العصبية هو أقوى فروعها.

إن الهدف الذي تسعى إليه العصبية هو الملك "فالملك هو غاية العصبية وإنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك..." وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافأتها أو مانعتها كانوا اقتتالاً وأنظاراً ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها، أيضاً ، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها..."[140].

ولقد فرّق ابن خلدون بين العصبية والملك، كما فرق بين رئيس العصبية والملك: "فالآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون، في كل اجتماع، إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبية[141]. فرئيس العصبية (رئيس القبيلة) يكتفي فقط بالسيادة المعنوية على

بقية أفراد عصبيته، أما الملك الذي يحقق ملكه عن طريق العصبية، فإن سلطته تكون مطلقة تصل إلى درجة القهر والتحكم التام.

فالملك كما هو واضح في النص الخلدوني السابق، يكون مرحلة للرياسة إذا ساعدت الظروف، ولكن الاثنتين أساسهما هو العصبية.

وقد يثار تساؤل جوهري فيما إذا كانت تلك القبائل التي لها عصبية تسعى إلى تحقيق الملك وتعمل على الوصول إليه؟ الجواب هنا سيكون النفي وذلك لأن أقوى العصبيات، عند ابن خلدون، لا توجد إلا في أكثر القبائل بداوة، وأنه نظراً لعنف أفرادها يخشى رئيس العصبية فرض الملك عليهم ولذا يكتفي بالرياسة المعنوية " فالعرب في (المقدمة) هم أبعد الأمم عن سياسة الملك والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم لشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته"[142]. إن مثل هذه القبائل ينقصها شرط أساسي من شروط تحقيق الملك وإن تميزت بالعصبية، ألا وهو سيطرة الزعيم الشاملة على بقية أتباعه.

ولكن هل تستمر العصبية بنفس القوة بعد استقرار الملك؟ الجواب هنا سيكون بالنفي، والسبب هو أن الزعيم الذي أصبح سلطاناً واستقر بالمدينة، ووزع الأقطاعيات على المقربين منه، وبالتالي يتحولون إلى أسياد إقطاعيين غارقين في الترف والملذات، يفقد الاحتكاك الدائم مع بقية أفراد عصبيته، ويخشى، من جهة أخرى، قوة تلك العصبية التي وصل بفضلها إلى الحكم، ويريد، بأي ثمن، أن تستقر السلطة بيده ولأسرته من بعده، لذا يعمد إلى تحطيم شوكة تلك العصبية، ذلك البناء الذي أصبح عقبة خطيرة في سبيل إقامة ملكية حقيقية مطلقة. أما سبب تهديد تلك العصبية لملكه فهو لأن كل فرد من أفرادها يعتبر نفسه شريكاً للملك في ملكه نظراً للمساواة التي كانت تسود بين جميع أفراد العصبية قبل الملك. ويتمثل الخطر، بالذات، داخل أسرته، فأفرادها يعتبرون أنفسهم أصحاب الفضل فيما وصل إليه من سلطة، ولذا فإنهم يتطلعون بدورهم إلى العرش، وعلى هؤلاء،

بالذات، وعلى كل من يتطاول على العرش أو يرنو إليه يشن السلطان حرباً قاسية عن طريق المرتزقة الذين يستأجرهم ليكونوا جيشاً في خلافته[143].

يقول ابن خلدون عن رئيس العصبية الذي يريد الانفراد بالحكم: "ولابدّ من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها... وإذا تعين له ذلك... فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التألُّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام، فيجدع حينئذ أنوف العصبيات ويكبح شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركة في التحكم... وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر... فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته..."[144].

إذن، نحن هنا، سنكون أمام سلطة ظالمة ووقوع مثل هذا الوضع يثير مسألة مدى مشروعية هذه السلطة، وكيف يتم وضع حد لها؟ ابن خلدون يرى أنه إذا كانت سياسة كل سلطة ليست شرعية فإنها، في مثل هذه الحالة، قد تصل إلى درجة تفقد معها المشروعية أصلاً طالما أنها تقوم على القمع السافر وحده لتحقيق مصالح الطبقة الحاكمة، ويقترن مثل هذا الوضع، عند ابن خلدون، بمرحلة الترف في تطور الدولة. وهو يميز هنا بين الترف وبين الازدهار الاقتصادي للدولة، فإذا كان هذا الازدهار يزيد من قوة الدولة فإن الترف إنما هو إسراف في مظاهر البذخ لا يدعمه اقتصاد مزدهر، لأن الدولة لكي تسد نفقاتها المتزايدة تلجأ إلى مضاعفة الجباية والمكوس على أسواق كاسدة فيشتد تذمر الرعايا وثوراتهم، أي يشتد لجوء الدولة إلى الجيش والقبائل المخصصة لجلب الجباية بالعنف.

إن كساد الأسواق وفقدان الامل في الإنتاج، واستنزاف الرعايا، كل ذلك يظهر للجميع أن السلطة القائمة هي سلطة ظالمة، وينعقد الرجاء بأن الظلم مؤذن بخراب دولة الترف الفاسدة، تماماً كالقرية التي فسد مترفوها فحل بها الهلاك[145].

فالظرف، في هذه الحالة، سيكون مهيئاً لترشيح سلطة بديلة. وإذا ما تم الالتزام بحدود التصور الخلدوني الذي يجعل تداول السلطة يجري داخل المجتمع القبلي. والدولة التي يقيمها هذا المجتمع، فإن هذه السلطة (البديلة) لابدّ وأن تنبثق من داخل المجتمع القبلي أو تستند عليه. لابدّ، إذن، لهذه السلطة البديلة من عصبية أي من قوة قبلية، إضافة، أيضاً، إلى قوة معنوية لا يقصرها ابن خلدون على الدعوى الدينية وإنما يقرنها، أيضاً، (بخلال)[146] أو (سمات) لأحد بيوتات البوادي أو لاحدى عصبياتها. لهذا فإن صعود العصبية يعتمد على قوتها الفعلية (المادية) والمعنوية معاً،

وهو ما يجعل الآمال تتعلق بما تستحقه من إصلاح خلقي عام. وقد تفلح عصبية ما في الإطاحة بدولة أنهكها الترف، وحينئذ ما دامت نخبة هذه العصبية المنتصرة لم تتطلع بعد بفوائد الترف، فإن دولتها سوف تستغني، في البداية، عن الكثير من مظاهر الترف، وهو ترف لم تكن تقتضيه طباع مترفة فحسب، بل إنه أصبح مظهراً ضرورياً للحفاظ على هيبة السلطة.

أما السلطة الجديدة فهي تعتمد على قوتها الذاتية (عصبيتها) في إقرار دولتها، وما دامت لم تألف بعد عوائد الترف، فإن صعودها سوف يقترن، عملياً، برد حاجات أهل السلطة إلى الضروري، وريثما تندرج بدورها ما يقتضيه مسلسل التحضر وتطور السلطة[147].

وإذا كان هناك من جانب يقتضي الإشارة إليه فإنه سوف ينصب على مصدر هذه السلطة. وابن خلدون في هذا الصدد يرى أن السياسة والحكم، وهما من العوارض التي تعرض للاجتماع، يصدران من المجتمع، وأن القول بأنهما شرع من السماء تنقضه رؤية ابن خلدون التي تخضع الدعوة الدينية لجهة نجاحها، للقوة المتجسدة بالعصبية، ثم يرد على من يرون أن الحكم يكون بشرع من السماء ومعروض من عند الله فيبطل[148].

إن العصبية الطبيعية لا يمكن أن تتناقض مع الدين، فالملك إنما هو بالعصبية، وإنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك وإن عاقتهم عن بلوغ الغاية عوائق...[149].

ويعقد ابن خلدون فصلاً "في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها". والدين، هنا، قد يكون له أثر عظيم على بعض الشعوب، ويفوق تأثيره تأثير العصبية: فالعرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية، والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين .... كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكبر والمنافسة منهم، فَسَهُل انقيادهم واجتماعهم ... "[150].

ومن أجل تدعيم السلطة (للحاكم) والمكانة والسيطرة النهائية له يعمد إلى جعل نفسه منتمياً إما إلى نسب الرسول (ص) نفسه وإما إلى واحد من الصحابة، أو أنه يلجأ إلى أسلوب آخر من قبيل وضع كتب منتحلة من القرآن، ليثير بذلك حمية الجمهور، وليفصح عن نية هي أنه لم يعد يسترشد،

فقط، بأعمال الرسول ولكنه يبالغ، أحياناً، في دعايته الشخصية إلى درجة أنه يحل محل النبي، وهكذا نرى أن ابن خلدون يخبرنا بأن "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"[151].

وهكذا يمكن التقدير بأن الدين، أو الدعوة الإسلامية، كان كافياً، وبالأخص خلال فترة الجيل الإسلامي الأول، لكي تقوم عليه وحدة السلطة، أي كان وحده وازعاً ثم، بعد الابتعاد عن جيل النبي، أخذ سلطانه على النفوس يضعف، بحيث أصبحت كل سلطة لابدّ أن تقوم على قوة موضوعية، أي على ما سمي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، بالعصبية أو الشوكة[152].

فالدين، إذن، له دور معزز لدور العصبية المعززة للسلطة، فالدول ذات المسحة الكلية والسلطان العظيم تنشأ من منشأ ديني رسالي (يهود، عرب، موحدين) أو مجرد سعي للخير وهذا، الأمر، متأصل في الناس وفي الملك على حد سواء.

هذه الخصائص التي تتعلق بالسلطة جعلت ابن خلدون يرى أن من بين العوائق التي تحول دون بلوغها هو اكتساب العصبية المتنامية لوسائل الحياة المدنية وتجهيزانها بصورة كبيرة وقبل أن تفرض سيطرتها وسيادتها تماماً. فمثل هذا الوضع يخفف من الخشونة والنزعة الفطرية اللتين تشكلان قوة العصبية وتدعمانها إلى حد تبدأ فيه بالضمور كلياً، كما تحدث النتيجة ذاتها حين تخفق في السيطرة على الدولة القائمة[153].

ويصور ابن خلدون هذه الحالة، التي يعتبرها أحد أعراض الانهيار، بشكل واضح حين يقول: "إن الملك يستدعي مباشرة توفر الدعة والطمأنينة لدى أصحابها. وبما أنه لا يمكن التوصل للملك إلا بالمقاتلة، وبما أن غاية هذه المقاتلة هي الغلبة والسيادة، فإن ما يؤدي إلى تحقيق الغاية يصبح زائداً لا حاجة له في اللحظة التي تتحقق فيها الغاية تماماً. وهكذا فإن الروح العدائية تلهب العصبية في السعي إلى الدولة تخمد ما إن تستمتع هذه الجماعة بثمار نصرها على شكل ترف وبذخ"[154].

الفصل الخامس

النظام السياسي

السياسة، في أحد أبعادها، هي ظاهرة بشرية، وهي ككل ظاهرة، ترتبط بالوجود الإنساني تنساب في أبعاد ثلاث: أول هذه الأبعاد هو أنها فكرة أو مفهوم أو اكتشاف منطقي، وثانيها هي أنها بلورة لتلك الفكرة في نطاق الحياة الواقعية، وإن هذا النشاط، ثالثاً، قد ينتهي بأن يصبح نظاماً وقد يقتصر على مجرد المحاولة الفاشلة بدرجة أو بأخرى.

هذا يستدعي التذكير بأن الظاهرة السياسية تتكون، في الأساس، من ثلاث مجاميع: أولاها: مجموعة نظامية (قانونية)، وثانيها: مجموعة مادية واقعية، أما الثالثة: فهي المجموعة المعنوية. وهكذا تنصرف المجموعة الأولى إلى معنى النظام القانوني، في أوسع معانيه، أي إلى جميع القواعد الوضعية التي تتولى تنظيم العلاقات الفردية، سواء كانت هذه العلاقات خاصة، بمعنى أنها تعكس المصالح الفردية، أو المصالح العامة التي تتناول بالتنظيم ما هو مرتبط بالسلطة وما هو مرتبط بمصالح المجتمع[155].

إن أي تناول لفروع علم السياسة، قديماً، أو حديثاً، لابدّ وأن يجعل من النظام السياسي، أو يعتبره، أحد فروع هذا العلم الأساسية. يكفي لتأكيد هذه الحقيقة الرجوع إلى تلك التقسيمات التي إقترحها خبراء اليونيسكو على مشارف الخمسينيات من القرن الماضي، وإلى كل الكتابات، أو النتاجات الفكرية، التي قدمها المتخصصون في علم السياسة، أو الذين كتبوا في السياسة من غيرهم.

هكذا يصبح النظام السياسي أحد فروع علم السياسة، فرع يترك فيه الباحث جانباً من كليات التجريد الفلسفي، ويتعقب الحقيقة الوضعية، يترك ما يجب أن يكون (ought) ليدرس ما هو قائم

(is) ويطرح جانباً التراث الفكري وينهل من منبع آخر يختلف من حيث مصادره، من حيث طبيعته، بل وحتى من حيث أصوله التاريخية. فيترك التراث اليوناني ويقف أمام الحضارة اللاحقة (الرومانية) التي قدمت الإطار القانوني للدولة كما تلقفته البشرية وكما استقبلته النظم الإدارية والدستورية إبتدءاً من الغزاة الجرمان وصولاً إلى الأوضاع المعاصرة في تلك المحاولات العديدة للتجديد والتغيير والهدم وإعادة البناء. إنه دراسة نظامية تدور حول النظم القانونية دون أن تتقيد بالنواحي الشكلية. هي دراسة تجمع بين التحليل الوضعي والمقارنة المنهاجية. ورغم أنها قد تأخذ طابعاً تاريخياً إلا أنها تؤرخ وقائع وترتبط بالنظم ولا تتعدى ذلك[156].

إن تفسير الواقع السياسي لأي نظام سياسي لابد وأن يتناول أبعاداً خمسة أساسية هي،[157]:

1. البعد الدستوري، أي الناحية النظامية.
2. الهيكل الاجتماعي أي الطبقات والصراعات الاقتصادية.
3. القيم الثقافية أي المثالية السابقة والمعاصرة واللاحقة للنظام السياسي.
4. المشاكل التي عليه أن يواجهها وكيفية مواجهته لها ومدى نجاحه في تلك المواجهة.
5. الواقع التاريخي المرتبط بذلك.

هذا التوصيف، العام، لأحد فروع علم السياسة يدفع إلى ضرورة معرفة موقعه، أو أبعاده، في الفكر السياسي الإسلامي من خلال ذلك الإسهام الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته على وجه التحديد.

لاريب أن ابن خلدون يمثل أحد الأعمدة الحقيقية التي تكون حلقة الوصل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي. فهو يسمح للمتتبع، من خلال عملية البناء الفكرية للمثل السياسي الأعلى كما تصوره، باكتشاف لا فقط أبعاد المقارنة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي غير الإسلامي، بل وكذلك تحديد طبيعة علاقة الاستمرارية والارتباط بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي من خلال الفكر السياسي اليوناني[158]. وتأكيداً لهذه الحقيقة نجد ابن خلدون يستعمل المنطق الأرسطي ويتفق معه، تماماً، في حكمه على طبيعة البشر وتوجهاتهم الاجتماعية.

إن مسألة تحديد المفاهيم عند ابن خلدون ليست بالمسألة البسيطة، أما مرد ذلك فهو طبيعة رؤيته لها وموقعها من العلم الذي جعله أساساً لنظريته: فالعصبية والملك والسياسة والاجتماع كلها مفاهيم متداخلة لديه، ينحل كل واحد منها، عند التدقيق، إلى الذي يليه كأنها جميعها صور وأشكال بشرية واحدة[159].

ولهذا يجعل ابن خلدون، في إطار تناوله لمفهوم السياسة، النظام السياسي أحد وجوهها حين يعمد على تقييدها(السياسة) بالإضافة أو بالوصف. هذه النواحي الخاصة بالنظام السياسي، أو الخاصة بغير ذلك من المفاهيم الأخرى، نجد ابن خلدون قد خصص لها الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمته، وفي فقرات عديدة منه[160].

يبدأ ابن خلدون في أحد فصول (المقدمة) بتناول معنى الخلافة والإمامة، وهو فصل، في حقيقته، مكمل لفصل آخر سابق عليه خصصه لشرح حقيقة (الملك وأصنافه) مبيناً فيه أصناف الملك من زاوية ما هو ملك تام وما هو ملك ناقص، وهكذا يكون الفصل المتعلق بشرح (معنى الخلافة والإمامة) تكملة لما قبله، من حيث أنه يستعيد مسألة أشكال أو صور الملك، وتمهيداً لما بعده من فصول تتناول، بالتفصيل، مسألة الخلافة... ملك طبيعي... ملك سياسي... خلافة[161]، **وإن هذه الأخيرة هي سياسة وليس ملكاً، وبعد أن يبين أن لذلك الملك، وهو طبيعي، قوانين تكبح سلوك الحاكم، يذهب إلى الأنظمة الثلاثة التي ذكرها وهي[162]:**

1. الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضي الغرض والشهوة. وبهذا ينصرف معنى هذا النوع من الحكم الى الاستبداد الصرف.

2. الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. بمعنى النظام الراشد الموافق للدولة العلمانية المحكومة بالاستناد إلى مبادئ عقلانية.

3. الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها، عند الشارع، إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فهي بذلك ملك عقلاني سياسي تبقى تشريعاً ذا مصدر إلهي ومنزل، تشريع يتعين على خليفة الشارع (الرسول) الالتزام التام بالدفاع عنه وتنفيذه.

هذا التمييز يعني أن النص الخلدوني ينزع عن الخلافة طابع المركزية في النظر إلى السياسة، ويتجه إلى البحث في أنواع السياسة في الاجتماع الإنساني من دون مبادئ معيارية مسبقة. فالسياسة الشهوانية التحكمية والسياسة المصلحية العقلية، والسياسة الدينية الشرعية، كلها من واقعات التاريخ، ولذلك فإن الحكم عليها يجب أن ينبني على ما تمثله في التاريخ الفعلي للإنسان الاجتماعي[163].

لكن مع هذا فإن ابن خلدون حين يتناول السياسة العقلية (الملك السياسي)، فإنه يقسمها إلى نوعين: نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على العموم، ونوع آخر يهدف إلى مصلحة السلطان فقط، مع ضرورة الانتباه إلى أن تلك السياسة (العقلية) تنصرف، فقط، إلى معنى الاعتماد على العقل البشري دون استلهام أي دعوة دينية ربانية[164].

هكذا يقدم ابن خلدون نمذجته لأنواع النظم السياسية الموجودة، وهو في ذلك يرتبها حسب قيمة كل منها من الناحية الأخلاقية. فالنظام الأدنى، عنده، هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي، ثم يليه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد وهو لا يخلو من العدل لأن في العدل إستقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم وهو مستوحى من تاريخ الساسانيين، ثم يأتي الملك السياسي الذي يتوخى المصلحة العامة ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة وهو النوع الأقرب للكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية، بالمرتبة الثالثة، لذلك يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة وهي ميزة لا تتحقق في أي نظام سواه. ويضيف ابن خلدون، إلى النظم السابقة نظاماً خامساً، يراه أكمل لولا أنه بعيد التحقيق، هو نظام المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة اليونانيون وتلامذتهم من المسلمين حيث يكون الفرد فيه كامل الأخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً. ومن الناحية العقلية المجردة فإن المدينة الفاضلة هي أكمل من الخلافة، لكن إذا إستبعدنا الإلهام الرباني واعتمدنا على العقل البشري وحده. فالمدينة مستحيلة التحقيق ما دام الإنسان إنساناً وهذا باعتراف الفلاسفة أنفسهم. إذا سلمنا، بالعكس، بلزوم خرق العادة لكي تتحقق، رجعنا إلى ضرورة الرسالة وبالتالي إلى الخلافة التي تمثل، على مستوى الواقع التاريخي، أرقى وأكمل نظام ممكن، بيد أن الخلافة ذاتها صعبة التطبيق[165].

هذا التحليل، النظري، الذي يقدمه ابن خلدون والذي يجعل وراء كل نموذج من نماذج الحكم مثلاً تاريخياً واقعياً، يدفع إلى التساؤل فيما إذا كان الترتيب التقييمي للنظم يماثل التتابع الزمني لها؟

على المستوى التاريخي لابد وأن تكون الإجابة بالإيجاب. فالخلافة لم تأت إلا بعد السياسة العقلية، وهذه سبقها الحكم الطبيعي، لكن وقائع التاريخ الإسلامي تظهر وجود خرق وإنقطاع: فالعرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام. فالإسلام هو الذي حضّرهم، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي ثم لم تلبث أن اصطدمت بالسياسة العقلية (الفارسية خاصة) فاختفت تحت ضرباتها لأسباب معروفة. وهذا وضع خاص بالإسلام ستكون له آثاره السلبية على تطور الفكر السياسي الإسلامي[166].

عرف العرب في الجاهلية الملك الطبيعي ثم تلا ذلك نظام الخلافة المنافي لذلك الملك تماماً، لكن فترة الخلافة لم تدم طويلاً فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة ... عصبية وسيفاً... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق منها إلا الاسم وصار الأمر ملكاً بحتاً[167]. بهذا يمكن القول أن هناك خلافة حقيقية وأخرى ظاهرية أو صورية، ولكن بشكل غير واضح.

لكن كيف يمكن تحديد مدة الخلافة الحقيقية زمنياً؟ يرد الجواب على لسان ابن خلدون، ولكن بشكل غير واضح، حيث يرى أنه يمكن حصرها في عهد النبي فتكون الخلافة الراشدية، بذلك، ظاهرية فقط لأنها مبنية، في حقيقة الأمر، على العصبية. في حين أن رأي الجمهور ينصرف إلى أن الخلافة الحقيقية حتى أواسط حكم الخليفة الثالث (عثمان) وأن معاوية هو الذي قلب الخلافة إلى ملك، والملك، هنا، هو الحكم الطبيعي حيث الحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية هو الملك القاهر المتحكم.

واذا كانت الحضارة العربية قد تغيرت، خلال فترة الخلافة، من عمران بدوي إلى عمران حضري وبالتالي كان من الطبيعي أن يكتسب الحكم شيئاً من مظاهر السياسة العقلية "لأن العمران لابد له من سياسة ينتظم بها أمره" فهل يمكن أن تتطور السياسة وتنقلب، أيضاً، إلى ملك ؟

في إجابته على مثل هذا التساؤل لا يستبعد ابن خلدون هذا الاحتمال طالما أن القدرة الإلهية لا يعجزها شيء في الكون. والتاريخ الإسلامي يظهر ذلك حيث اعتبر حكم عمر بن عبد العزيز خلافة لذلك لقبه المؤرخون بالخليفة الخامس. ولأن ابن خلدون يؤمن، أيضاً، بسنن الطبيعة وعليها

أقام نظريته كان من الطبيعي أن يرى في مثل هذا الحدث إستثناءاً وهو عنده لا يحصل إلا بخرق العادة. مما جعل حكم الرسول ممكناً، أي المعجزة التي حسمت مسار العلل الطبيعية هو بالضبط ما يجعل عودة الخلافة، في المستقبل، ممكناً. لكن، في الأعم الأغلب، ستكون بمثابة الأمل المتطلع إلى تحقيقه حسب.

ولأن الدولة الإسلامية تساكنت فيها ثلاثة عناصر أساسية هي الدهرية العربية وروح الإسلام والتنظيم الأسيوي وصف ابن خلدون كلاً من الملك الطبيعي والخلافة السياسية العقلية كنماذج حكومية متعاقبة زمنياً ومرتبة تبعاً لقيمتها الأخلاقية، جاعلاً الخلافة في القمة والملك في القاعدة، ومبيناً أن الأساس في كل الدول، بغض النظر عن هويتها العقائدية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، وأن الدعوة الدينية تزيد في قوة هذا الملك دون أن تكون قادرة على تغيير مساره. أما الهدف الأخلاقي فهو غير ضروري لسياسة المجتمع لأنه، منحة ربانية قد توجد وقد لا توجد، بخلاف ما يظن الفلاسفة. فما يوجد، بالفعل وباستمرار، هو التنظيم العقلي لأنه لازم لمراعاة المصلحة الدنيوية الفردية أو الجماعية. لكن التنظيم العقلي غير الهدف الأخلاقي.

الدولة الإسلامية،على مدى تاريخ قيامها، حافظت، مهما كانت درجة استبدادها، على مبدأ تطبيق الشريعة لأنه يضمن النظام والأمن والاستقرار. فتطبيق الشريعة يقع ضمن السياسة، ويجعل الدولة المستبدة، نفسها، ترث شيئاً من خلافة الرسول. فهناك علاقة بين العصبية والشريعة: فلكي تدوم الدولة التي تخضع للشريعة بدرجة ما لابد وأن تلجأ إلى القوة وتعتمد العصبية، كما لابد للدولة التي تتصف بالعدل أن تراعي العصبية وتطبق الشريعة.

هكذا تنصرف رؤية ابن خلدون إلى أنه لا توجد، على مدى التاريخ الاسلامي، دولة قامت على العصبية وحدها أو على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده. فلابد من تواجد هذه الدعائم الثلاث – حينئذ ليست هذه المفاهيم (ملك – خلافة – سياسة) هي نماذج لحكومات تاريخية متعاقبة فقط، وليست تصورات أخلاقية حول كيفية تسيير الشؤون البشرية، وإنما هي، زيادة على هذا وذاك، مفاهيم مجردة يؤسس عليها الكيان السياسي، يطلق عليها أسماء: العصبية، الشرع، العدل. فابن خلدون هنا ينطلق، كما كان ماكس فيبر، في معالجته للمواضيع من وصف الواقعة ليصل إلى النموذج، ثم يستوحي، بعد ذلك، المفهوم. ويمكن تقديم أبعاد هذه التحليلات الخلدونية وفق الصورة البيانية التالية:

الشكل والنماذج والمفاهيم التي يستند عليها النظام السياسي عند ابن خلدون[168]

		الدهرية العربية	الروح الإسلامي	التنظيم الآسيوي		
1	**أنواع الحكم (تعاقب زمني)**	الدولة الجاهلية	الخلافة الحقة	الخلافة الصورية	**ابن خلدون**
2	**النماذج (ترتيب أخلاقي)**	الملك الطبيعي	السياسة العقلية	الخلافـة	
3	**المفاهيم**	العصبية	العدل	الشـرع	

والذي يبدو من التقسيمات التي أوردها ابن خلدون لنظم الحكم أنه لم يكن يعرف شكل الحكم الجمهوري، ديمقراطياً كان أو أرستقراطياً، إلا اذا تم استثناء أشكال حكومات أقيمت في عدة فرص وفي مدن مختلفة سواء في أفريقيا أو أوروبا اعتبرها ابن خلدون حكومات احتياطية أو من قبيل الحكم المؤقت. فمثل هذه النظم تنشأ في مدن تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً، فينجم عن مثل هذه الحالة تفاهم رؤساء أكبر أسرات المدينة ليديروا شؤونها، فهي حكومة أرستقراطية. غير أنها لا تدوم طويلاً لأن مهمتها الحقيقية هي أن تحتفظ بالمدينة، حتى تسقط في يد متغلب، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولي عليها وينفرد بالسلطة، وعندئذ تصبح تلك الدولة خاضعة للقوانين[169].

وقد تستدعي مسألة إيراد ابن خلدون لنظام الخلافة واعتباره لها نظاماً يتطلع الإنسان (المسلم) إليه دون أن يستطيع إقامته أو الوصول إليه، وإن النظرة إليه هي نظرة حنين إلى نظام مثالي مأمول، وقفة منا للتعرف على أبعاد طرحه له والتطورات التي مر بها.

الُملك عند ابن خلدون يمثل السلطان السياسي الطبيعي، في حين تتطلب الخلافة إقراراً إلهياً وكرامة. كما أن العصبية هي ضرورية لبناء الدولة، ذلك لأن حتى الرسول الكريم قد احتاج إليها لينشر الدين وينصر الإسلام. وإن كان وجود الدولة لايحتاج إلى الدين، فإنها إن لجأت إليه أضحت أكثر قوة وأقدر على مقاومة هزات الأحداث التاريخية. إن الخلافة، في رأي ابن خلدون أكثر من الملك، بل هي النموذج الإسلامي للدولة التي تلتحم فيها العصبية والدين أيما التحام[170].

والخلافة، عند ابن خلدون، هي وكالة فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة الدينية والسياسية، وليس له أي امتياز على باقي المسلمين، ولا أي اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبي، بل إن إختياره واجب على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها.

فالخليفة يجب أن يكون عادلاً (إذ أن وظيفته هي إدارة الدولة بالعدل) وعالماً، أي حسن الإلمام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهنة الحكم وإشهار الحروب وغيرها، وأن يتوفر فيه ما يسمى (بالكفاية) أي القوة المعنوية والمادية التي تحمل كافة أبناء الأمة على إحترامه وتجعله مقتدراً على تنفيذ أحكام الشريعة[171]. ويطرح ابن خلدون تساؤلين منطقيين بخصوص هذه الجزئية:

فإذا ما فقد الخليفة شرطاً من الشروط التي قادت إلى تعيينه، فهل، في هذه الحالة، يحق للمسلمين عزله من منصبه؟ ثم هل يشترط في الخليفة أن يكون قرشي النسب؟

لم يكن ابن خلدون، في إطار إجابته عن التساؤل الأول، واضحاً. فهو يرى أنه إذا كان للخليفة عصبة قوية قادرة على تثبيته في مركزه بالرغم من تقصيره، فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الأسرة الحاكمة، بل يستحسن الصبر وإلا أضاعت الأمة حريتها، وهنا تبدو ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية.

أما بخصوص التساؤل الثاني فابن خلدون يذهب إلى رأي مفاده أن الخليفة يمكن أن لا يكون قرشياً، بل، وكذلك، يمكن ألا يكون عربياً، ويدعمه بمذهبه في العصبية[172]. هكذا يصبح الأمر عنده أن الخلافة لم يتم فرضها إلا لتنفيذ أمر الله، والسهر على مصالح الكافة، ولتأدية هذا الواجب يحتاج

الخليفة إلى أنصار يؤيدونه ويطيعونه. وإذا كان المسلمون الأوائل قد خصوا قريشاً بالخلافة، فذلك لأنها كانت أقوى القبائل، وكان بوسعها أن تخضع العرب لصوتها، وكذلك الأمم المغلوبة، وأن الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة إمتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة. وقد ورد في القرآن الكريم، وكذلك في أقوال النبي وخلفاءه الراشدون، في فرص عدة، أن الإسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الأمم والطوائف، ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات في الآخرة فإن استحقاقها ليس إلا ثمرة للتقوى والعبادة. وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الأمة الإسلامية في سبيل الخير فيجب أن يكون للأمة الخيار في أن تعهد بتلك المهمة إلى من يستطيع القيام بها قرشياً كان أم غير ذلك[173].

ثم يتناول ابن خلدون مسألتين في غاية الأهمية شغلت عقول المسلمين على مدى العصور. الأولى هي مسألة وجود خليفيتن في وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسلطة، وقد أقر بذلك ولم يبد اعتراضاً عليه. أما المسألة الثانية فهي مسألة تحول الخلافة إلى ملك. وقد بين، في هذا الصدد، أن الخلافة بطبيعتها هي نظام ديني يجب، لأجل تأييده، أن يكون للدين في النفوس تأثير كافٍ لأن يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة. غير أنه من المحتوم ألا يكون للدين، دائماً، ذلك التأثير إذ متى ما انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية إستعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده، وعندئذ تقضي الضرورة بوجود ملك قادر على أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته. ثم يوضح ابن خلدون أن جميع الحروب التي إنتهت بإقامة ملك الأمويين والعباسيين ما هي إلا تجسيد للصراع بين الدين والعواطف الإنسانية النقية التي بثها، وليس الغرائز الجافة الخشنة التي تميز بها الأُلى المستسلمين لأهواء الطبيعة. وإذا كانت خلافة الشيخين تمثل مثلاً أعلى فإن قيام الدولتين الأموية والعباسية هي حادث وضعي. لذا يجب التسليم بواقع الحال ولنعترف بحقهما في الوجود، دون أن تتم التضحية بحبنا ورغبتنا في تحقيق المثل الأعلى (الخلافة).

ومن الواجب أنه ما دام الملك عادلاً رقيق المشاعر فيجب الإذعان له والإقرار بسلطته دون أن يوصم بالخروج على الدين. وهكذا، فإن جعل الحكم خلافة أو ملكاً هو من حقوق الملك خصوصاً وأن لا القرآن ولا السنة قد تعرض لمسألة النص على الوراثة، وأن الرأي المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة وإجماع الصحابة، بهذا الشأن أو بغيره، لهما قوة القانون. لقد أقر ابن خلدون أسلوب

نقل الحكم عن طريق الوراثة، رغم أن هناك رأي يرى إنكار عمر للتوريث، ورأى وجوب إقراره دائماً ولكن بشرط أن يتم التحقق من أن الملك لم يمارس مهام هذا المنصب إلا لصالح الجميع[174].

ومهما يكن من أمر فإن ابن خلدون، في إطار دراسته لتطور مفهوم الخلافة، قد نظر إلى الخلافة بصفتها نموذج الدولة الإسلامية الأمثل، رغم أنها تعطلت، تماماً، ولم يعد هناك مجال لإحيائها.

فواقع التاريخ الإسلامي يشير إلى أن الخلافة العباسية قد تم تدميرها، من قبل المغول، عام 1258، ومن ذلك التاريخ لم يعد هناك من يغالط نفسه ويأمل باستعادة وحدة الأمة الإسلامية عن طريق الخلافة، ذلك لأنها، من حيث الواقع، كانت قد ولّت وانقرضت. إن هذه المحنة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي عموماً، والمغرب على وجه الخصوص، هي التي دفعت ابن خلدون إلى القول بأن إرتقاءاً في الطوبائية السياسية والأخلاقية إلى شكل من أشكال الحكم متوارث واستبدادي (خليفة- مُلك) قد طرأ على الممارسة السياسية، متزامناً مع علمنة الحكم وتجزؤه مما يقتضي ضرورة إحياء مثالية الحكم الراشد التي عفى عليها الزمن[175].

هذه المؤسسة المرغوب في إحيائها تناول ابن خلدون تطوراتها إستكناهاً منه لمسار تحولها. لذا نجده يذكر في أحد فصول مقدمته الآتي:

"فلما استحضر رسول الله – صلى الله عليه وسلم - استخلف أبا بكر على الصلاة إذ هي أهم أمور الدين وارتضاه الناس للخلافة، وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يجرْ للملك ذكر لما أنه مظنّة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين [....] ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى علي - رضي الله عنهما - والكل متبرئون من الملك مُنَكِّبون عن طُرقه. وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب"[176].

هذه النظرة التي يقدمها ابن خلدون تبدو متماهية مع نظرة أهل السنة والجماعة من حيث إعتبار كل من الامام علي ومعاوية شخصين جديرين وخليفتن مناسبين. فكلاهما حريص على الدين وعلى الامبراطورية الإسلامية[177]. يقول ابن خلدون:

ثم جاء ... الأمويون واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها. فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا

عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم، وولي رجالهم الأمر فكانوا من العدالة بمكان وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعدهم، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا[...] فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم إنقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة فلم يبقَ إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً. وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ"[178].

والذي يبدو من هذا المقطع طوران واضحا المعالم في تاريخ الخلافة : أولهما طور الخلافة الأصلية التي تمثل النظام السياسي الصحيح والأمثل. فالنظام أساسه الدين وصاحب الدولة منصرف إلى رفاه شعبه وغير منشغل البتة بالأغراض الدنيوية، وعلى وجه التحديد تصريف السلطان وإقامة السيادة. وثانيهما ذلك الطور الذي انقلبت فيه الخلافة إلى ملك، أو سلطة وراثية، يسود فيه الظلم والقهر والتقلب في الشهوات. إن هذا الوضع (أي وضع العالم الإسلامي في عهد ابن خلدون) كان يشهد أزمة عميقة، فلم يعد بإمكان السلطة الطبيعية، ولا حتى السلطة العقلانية أن تتحول الى حكم صحيح وعادل بحت. ولم يعد بالأمكان إستعادة الخلافة، إلا أنها تبقى مع ذلك فكرة مرغوبة. فالخلافة ولّت الى ماضي سحيق، إلى عصر كانت فيه كلمة الله وإرادته نافذتين في الأرض، وكان الدين والعصبية والدولة، ملتبسة بعضها ببعض على نحو إيجابي مما حقق النظام الأمثل، أو المدينة الفاضلة إن جاز التعبير.

إن وجهة النظر هذه هي ضرب من المثالية المكتشفة في الماضي، أو هي إلى حد ما مثالية مضادة، بل مثالية ارتدادية. فالكمال تحقق في الماضي، وكم سيكون رائعاً أن نعيد ظروف الماضي إلى الحاضر، لكن الأمر مستحيل من الناحية الواقعية. وهكذا يتم إكتشاف أن في مفهوم الخلافة (أو في النموذج الإسلامي للدولة المستحيلة التحقيق) نموذج الدولة المثلى، المعنوي والأخلاقي، لا غير. وأن ابن خلدون يقر بأن الدولة التي أقامها الرسول الكريم في المدينة كانت دولة إسلامية، لكن الإقرار باستحالة إحياء تلك الدولة، يدفع إلى اللجوء إلى نموذج إسلامي لها، وهي الخلافة التي لا

يعدو تنفيذها أن يكون غائيّا وأخلاقياً. وتبدو عودة ابن خلدون إلى الماضي، عودة روحية وفلسفية وليست عملية[179].

بعبارة أخرى أن النموذج الإسلامي للدولة، عند ابن خلدون، لم يعد قابلاً للتحقيق من الناحية العملية. وأن التحليل الموضوعي للمجتمعات الإسلامية عبر التاريخ أدى إلى عقلنة السياسة كما هيأ الأجواء لظهور وعي ثاقب بأن المدينة الفاضلة، التي يسود فيها العدل ويحكم فيها الملك منفذاً الشريعة الالهية، إنما هي مجرد حلم. ومع ذلك فإن نظام الحكم الأمثل، عند ابن خلدون، هو الخلافة، وإن كانت في الحاضر قد أفلت ولم يعد ثمة أمل في إعادة إحيائها من جديد[180].

هذه الخلافة، كما يقول العروي، هي، عند الفقهاء، النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق إلا بمعجزة ربانية. هناك، إذن، فرق يفصل بين الخلافة كتصور، كفكرة، والخلافة كنظام قائم. ولقد نبه ابن خلدون على هذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي، فتكلم عن الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية.

يختلف المؤرخون في تحديد بداية إنقلاب الأولى إلى الثانية، ثم بعد ذلك إلى ملك صرف، لكن لا أحد منهم يشك أن فكرة الخلافة غير نظام الخلافة. بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية... فالحكم إما ملك طبيعي بحت وإما خلافة صورية تحافظ على معالم الشريعة لكي يستحيل فيها الوازع من ديني إلى طبيعي قبلي[181].

والواقع أن ابن خلدون بموقفه هذا يكون قد خرج من نطاق وجهة النظر الفقهية، التي تنظر في الخلافة وأحكامها ومؤسساتها أو فيما ورائها من تشريع سياسي في القرآن والسنة بلغة الواجب الديني الذي تحقق أو الواجب الذي على المسلمين تحقيقه، إلى الوجهة الوجودية الواقعية التي تنظر الى الخلافة خاصة كأمر واقع حصل في التاريخ وتفاعل معه وخضع لشروطه. وقد كان خروجه هذا خطوة جبارة على طريق إعادة بناء الفكر السياسي في الثقافة العربية[182].

النتيجة النهائية التي توصل إليها ابن خلدون هي أن الخلافة ليست ممكنة، وأنه في إطار عالم إسلامي لابد وأن يلوح كل نظام سياسي بالواجهة الدينية، وأنه لم يقم إلا على أساس الشريعة ومن أجل تطبيقها، ولكن التطابق التام بين الشرع والسياسة هو أمر غير ممكن. وما دام على السلطة القائمة أن تجري باسم الدين، فإن أصحاب السلطة يحاولون مسايرة الشريعة الإسلامية بحسب

جهدهم، وكثيراً ما لا يصلون إلى ذلك، بحسب منطق السلطة وقوانين العمران، وأقصى ما تنتهي إليه سلطتهم هو مرورهم منها (السياسة) على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها، إذن، مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية[183].

منطق السياسة يكون، إذن، عند ابن خلدون، هو غير منطق الشريعة. وإلا ما كان علم العمران ممكناً، وقد أوضح ابن خلدون أن تأسيس هذا العلم على يديه يرجع أساساً إلى تميز الحديث عن العمران هنا عن حديث كل من الفقهاء والفلاسفة. فالفقهاء يقيسون أحوال الاجتماع الإنساني بمقياس الشرع، والفلاسفة يتناولونه بمعيار الأخلاق.

هذا يعني أن الواقعية التي إعتمدها ابن خلدون في تفسيره لطبيعة العلاقة بين الشريعة والحكم إنما كانت نتيجة تفاعل وتوازن بين السياسي المحنك الخارج بدون أوهام من حلبة السياسة، والفيلسوف الناقد للفلسفة، والمتفقة مع السياسي المستقيم والمؤرخ المنفتح على آفاق التاريخ العالمي[184].

في ضوء ذلك يتم التأكيد على أصالة فكر ابن خلدون لأنه نقّب عن جذور أحكام المؤلفين السابقين له. فكشف عن الأرضية التي كان قد وقف فوقها كل من الفقهاء والمؤرخين والفلاسفة عندما كتبوا في موضوع الخلافة والسياسة ولذلك علّل مواقفهم.

فالواقع التاريخي للعالم الإسلامي، أو لدوله، قد تم الإجماع عليه من قبل كل من الفقيه والمؤرخ والفيلسوف فاتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفاً خاصاً من ذلك الواقع: من موافقة إلى نقد إلى إنكار. ثم جاء ابن خلدون فأخذ بعين الجد كل موقف على حدة ورجع إلى الواقع التاريخي فأظهر أن المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل، كل موقف يعلل الآخر. هذه ثلاثة أشجار نبتت من تربة واحدة، تربة الواقع الذي تم الإجماع حول مواصفته والذي لخصه ابن خلدون بوضوح نادر[185].

إن حكم الشرع على نظم الحكم ليس حكماً مطلقاً، وإن التنظيم الاجتماعي للسلطة قد فرض نفسه، في الواقع، على التنظيم الذي استمد من الشرع. لذا يرى ابن خلدون ضرورة التمييز بين مقاصد الشريعة والشكل الذي تتلبسه. والحقيقة أن الشرع، على خلاف ما ذهب إليه الناس إجمالاً أو

تعارفوا عليه، لم يذم الملك في ذاته أو السلطة الدنيوية بذاتها أو لذاتها، كما لم يمنع من طلبها واستعمالها، وإنما ذم إساءة التصرف بها والحيدة بها عن جادة الصلاح والخير[186]. أي أن الذم وقع على الطغيان والاستبداد والجور والإسراف في الاقبال على الملذات وإشباع الشهوات بواسطتها. مما يعني أن الذم يتعلق بشكل معين من الحكم والسيادة ولا يتعلق بالملك ذاته.

وعليه إذا كان الشرع لم يشجب الملك بصورة قاطعة فذلك لأنه ذو أساس في الطبيعة الإنسانية وهو ضروري لإقامة الشريعة نفسها. إن الشارع يريد خير الإنسان وليس للخلافة، أو نظام الحكم، أن تزيل اعتباطياً ما يصنعه الإنسان طبيعياً لخيره[187].

خاتمة

أي تقييم لابن خلدون ولأفكاره السياسية التي ضمنها (مقدمته) التي اقترنت بإسمه تظهر أنه كان رجل حركة ورجل فكر. فهو رجل حركة لأنه كان قد سبر أعماق دنيا السياسة في أرجاء من عالمنا الإسلامي، ولاحظ، على وجه الخصوص، تراجع رقعة العمران العربي الإسلامي في أحد أهم أجزائه (الأندلس والمغرب العربي) فتأثر بمجرياتها ولم ينأ عن المشاركة في صنع أحداثها متى كان ذلك الأمر ممكناً، أو أتاحته الظروف أمامه. هذه الحقيقة يجسدها توليه لمناصب غاية في الأهمية (وزير، سفير، قائد للجيش، قاضي القضاة... الخ).

وهو في مواقفه هذه كان يحركه الدافع الذاتي وليس إيمان بفكرة سياسية محددة توجه عمله السياسي، ولهذا قيل أن ابن خلدون أنه كان عالماً للعمران (الذي هو أحد فروع العلوم الاجتماعية ذات الاستقلال الواضح عن علم السياسة) وليس عالماً للسياسة، ذك لأنه لجأ إلى مقارنة ذلك العلم بعلوم أخرى من قبيل علم الخطابة وعلم السياسة وعلم الفقه وأصوله، وتوصل إلى حقيقة محددة هي أن علم العمران هو العلم القادر، وحده، على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي. وهو، من ناحية ثانية، رجل فكر لأنه حدد بوضوح النطاق المعرفي الذي بدونه لا يمكن فهم السياسة ولا التحدث عنها.

تنظيره السياسي الذي عرضه في (المقدمة) انصب على قضايا محددة من قبيل رفض الأفكار المثالية، وفصل الأخلاق عن التاريخ، وإعمال العقل في ترتيب وتحليل الأعمال المتولدة عن الجانب الغريزي في إرادة الإنسان. لقد كان ابن خلدون، خلافاً لغيره من المفكرين، يفسر ما يرى ولا يقول ماذا ينبغي فعله، ولذا صور المدينة الإسلامية (الدولة) بما هي عليه في الواقع العياني أي بما يظن أنها هي. بعبارة أخرى أنه وصف أحوال المجتمع (السياسي) كما هي عليه، وانشغل بالمدن

(الدول) القائمة لا بالدول الفاضلة، أو المثالية، التي انشغل بها عدد من مفكري الحضارة الغربية (أفلاطون – أرسطو) أو مفكرو الحضارة الإسلامية (الفارابي) وهو في هذه الناحية كان رائداً من رواد علم السياسة الحديث. لقد كان فكر ابن خلدون، في هذا الجانب، فكراً عقلانياً تجريبياً ولم يكن فكراً ميتافيزيقياً متعالياً على الواقع طالما كان متوافقاً مع معطيات تفكيره الديني وثقافته الفقهية.

وقد انعكست هذه الحقيقة في منهجيته العلمية وهي منهجية بُنيت أساساً على خطوتين، أولاهما تمثلت في جمع الملاحظات الحسية والتاريخية للظاهرة موضع الدراسة، وثانيهما قامت على إخضاع ما جمع من ملاحظات عن تلك الظاهرة، لعمليات عقلية ومنطقية ليصل بعضها إلى الغرض الذي قصد إليه، وهو اكتشاف القوانين التي تحكم الظاهرة المبحوث فيها. هذا يعني ان ابن خلدون، في تقصيه للوقائع والأحداث، اعتمد على المنهج الاستقرائي الذي أساسه الملاحظة والمشاهدة: ملاحظة علمية واستقراء للتاريخ، مع ملاحظة أن هذا الاستقراء، الذي تناول في جانب منه شؤون السياسة وقيام الدول، لم يكن استقراءاً عاماً شاملاً، وإنمااستقراءاً لظواهر عند أمم معينة وفي عصور خاصة، ولهذا جاء هذا الاستقراء (غير الشامل) ليفضي به إلى قوانين ظن أنها عامة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان، في حين انها لا تصدق إلا على مجتمع، أو مجتمعات معينة، في مكان وزمان معينين.

مواضيع السياسة التي عالجتها هذه المنهجية تناولت، بشكل رئيسي، كلاً من مفاهيم الدولة والسلطة، والنظام السياسي.

أولاً: فالدولة هي الفكرة الأساسية التي ناقشها ابن خلدون في (المقدمة) وهي أحد موضوعين أساسيين شكلا النطاق السياسي لديه. فالدولة عنده هي غاية العصبية (التي لا يمكن أن توجد إلا بجوار الدولة وقريباً منها) وهي تعني أولاً، وقبل كل شيء، القهر والغلبة، كما تعني، ثانياً، مدة استيلاء جماعة مخصوصة من البشر على السلطة والثروة. بهذا يصبح معنى مفهوم الدولة هو التسلط، او الهيمنة، إذ لا يمكن تصور وجود دولة دون قهر، أو إرغام، وبدون استئثار بالخيرات المتوفرة.

هذه الدولة ليست، كما يميل الفكر المعاصر لتصويرها، ممثلة للمجتمع، وإنما هي على العكس تماماً، إذ أن المجتمع كان (زمن ابن خلدون) هو الذي يمثل الدولة وإن القوة بين الاثنين كانت وحيدة الاتجاه ومن جانب واحد فقط.

فبدون الدولة ليس ثمة مجتمع، وهذا هو السبب الذي جعل ابن خلدون يعتقد أن الدولة هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. بعبارة أخرى لقد رأى ابن خلدون أن الدولة هي قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندمجة فيه، رآها منفصلة عنه وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة من تطور العمران، فالعمران البدوي، أو ما قبله، لا يشاهد فيه نظام الدولة، وهذه لا توجد إلا في النظام الحضري حسب. بذلك يمكن القول أن الدولة هي، إذن، نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، وأنه كلما مرّ الزمان عليها إنفصلت، أكثر فأكثر، عن بقية الشعب لتصبح ممثلة لاحدى طبقاته الاجتماعية.

اعتقد ابن خلدون أن للدولة أعماراً طبيعية، كما للاشخاص، وهي لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، وأن الجيل الواحد هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط وهو بلوغ سن الأربعين وهو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته. بمعنى أن الدولة تمر بثلاث مراحل هي مراحل الشباب والرجولة ثم الكهولة، وهذه المراحل الثلاث متداخلة الواحدة منها بالأخرى. كما تتنقل الدولة في أطوار مختلفة وحالات متجددة، هذه الأطوار لا تعدو، في الغالب، خمسة مراحل هي على التوالي تمثل: الظفر بالبغية، الانفراد بالملك، الفراغ والدعة، القنوع والمسالمة، وأخيراً الاسراف والتبذير.

هنا يضع ابن خلدون أمامنا أعمار الدول، والدورات التاريخية المتعاقبة، وكأننا نشاهد طفلاً ينشأ ثم ينمو ثم تدب في محياه مخايل الشباب ثم ينحدر، بطيئاً، إلى الشيخوخة. وهذه النظرة كانت فقهاً خلدونياً اجتماعياً لما ورد في القرآن الكريم والسنة حول تداول الأيام بين الناس (وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) [سورة آل عمران: 140] وحول أثر الظلم والترف والكفر بأنعم الله في سقوط الدول.

لقد كانت الدورة الاجتماعية عند ابن خلدون محتومة لا مفرّ منها، والدول، جميعاً، تخضع لها، فليس هناك دولة تبقى قوية إلى الأبد لا يغلبها غالب، فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد تبدو مزدهرة بسيطة ثم تهرم فتموت. وقد تظهر بعض العوامل الطارئة فتعرقل تتابع الدورة أحياناً، أو تطيل عمر الدول أحياناً أخرى، لكن الدورة، على الرغم من ذلك، لا تتوقف، إذ لا بد للدولة من نهاية تموت فيها كما يموت الفرد. هكذا يبدو أن هدف ابن خلدون هو تفسير حياة الدولة، وقد توسع في بحثه هذا ليقوم بتفسير حياة المجتمع الذي تظهر فيه (الدولة) وتحيا ثم تموت، مما يظهر هذا التلازم بين المفهومين، فلا وجود للدولة إلا في إطار المجتمع، ولا مجتمع يخلو من وجود الدولة.

لقد حدد ابن خلدون شكل الدولة المثالي وما يجب أن تكون عليه، لكنه لم يقف عند حدود هذه المعالجة بل تجاوزها إلى دراسة الدولة كما هي موجودة بالفعل، ووضع نظرية، في هذا الصدد، اشتملت على قوانين تتحكم في تطورها، وأوضح أن ما يعنيه ليس الدولة المثلى التي يوصي بها قانون ديني أو تأمل فلسفي، بل الدولة التي تقام بواسطة العصبية أو الإرادة الجماعية. ومثل هذا الموقف الفكري يقود إلى القول بأن ابن خلدون رفض الإقرار بأن أصل الدولة يستند إلى عمل إرادي أي إلى عقد اجتماعي، سواء كان هذا العقد افتراضياً أو ضمنياً. فهو، إذن، يرفض النظرية التعاقدية في تفسير الظاهرة السياسية التي هي نتيجة طبيعية للتطور الاجتماعي. ففكرة العقد الاجتماعي، هذه، مرفوضة لديه كظاهرة تاريخية، لكنه يقبلها عندما يتعرض لفكرة البيعة باعتبارها أسلوباً من أساليب تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. البيعة عند ابن خلدون تعني "العهد على الطاعة" كأن يعاهد المبايع أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، وأن لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر.

إن هذا الموقف السلبي من نظرية العقد لا تعني، من جانب آخر، أن ابن خلدون يرفض، أيضاً، النظرية الديمقراطية، فنتاجه الفكري يظهر أنه يأخذ بها باعتبارها أفضل شكل من أشكال الدولة، والدليل على ذلك هو قوله أن الانفراد بالحكم من جانب السلطان يُضعف العصبية ثم يضعف اقتصاد الدولة ويؤدي إلى انهيارها من جميع الوجوه وإلى فنائها.

إن أصول هذا الموقف سوف يظهر أن ابن خلدون لم يرفض النظرية الديمقراطية ولكنه يرى أنه من الممكن الوصول إليها عن طريق آخر هو إقرار مبدأ العدالة التي تقترن، لديه، بالقيم الدينية وترتبط بها كتعبير حضاري.

العدالة، عند ابن خلدون، هي فكرة عامة وشاملة تنصهر في بوتقتها مفاهيم التعاون والإخاء، وتصير مرادفاً لاختفاء الظلم، الذي يعتبره ابن خلدون أحد أسباب انهيار الدولة وسقوطها.

لقد اعتقد ابن خلدون أن التاريخ هو عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة. وتتشابه هذه الدول، في مراحلها وفي إعمارها، وتقوم الواحدة منها على أنقاض الأخرى.

والواقع أن ابن خلدون في نظرته لتطور الدولة كان متشائماً لأنه ركز جُلّ اهتمامه على انهيارها وأسباب ذلك الانهيار وكيفيته، وكأنه، في ذلك، يدرس أطوار الدولة المختلفة من أجل

توضيح كيفية حصول هذا الانهيار.

ثانياً: وقد ركز ابن خلدون على موضوع السلطة ولم يترك جانباً من جوانبها إلا وأوفاه حقه من البحث، خاصة مسألة الحصول عليها والاحتفاظ بها. ويمكن القول أن الفكر السياسي كان هزيلاً، ولم يعبر تعبيراً حقيقياً عن طبيعة السلطة السياسية ومرتكزاتها في المجتمعات الإسلامية عدا تلك المحاولة التي قام بها ابن خلدون وضمتها (مقدمته).

وتنشأ الحاجة إلى السلطة، عند ابن خلدون، حين يتم الاجتماع البشري فتصبح السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية، مثلما أن الاجتماع هو ضرورة من ضرورات وجود الإنسان واستمراره. هذا يعني أن ابن خلدون يقرن السلطة، وقيامها، بحصول اجتماع الأفراد وإقامتهم الحياة الاجتماعية التي تتطلب وجود أداة تضع حداً لتنازع أفراد المجتمع وتحقق الاستقرار بينهم لكي تمهد بذلك الطريق أمام سعي أفراد المجتمع لاعتمار الأرض، وهذه الأداة هي السلطة أو الوازع. فعملية العمران لا تستطيع أن تشق طريقها وتستوفي معطياتها إلا في ظل سلطة تسترشد بسياسة مبنية على المعرفة بأصول الحكم.

فالسلطة، إذن، هي ظاهرة يصنعها ويضعها ويخلقها المجتمع، وهي تابعة وملحقة به وجوداً وعدماً. ومن هذا المنطلق يسفه ابن خلدون ذهاب البعض إلى القول بأن الحكم لا يكون إلا بشرع من السماء مستشهداً بأن السلطة، في غالبية المجتمعات، لا تقوم على هذا الأساس.

وقد يأخذ إصطلاح السلطة عند ابن خلدون مفهوم التغلب الذي هو نتيجة تغلب العصبية، أو تفوقها، على غيرها من العصبيات (الفرعية) وبالتالي يتحدد هدفها في امتلاك السلطة أو الاستحواذ عليها. بذلك يصبح مصدر السلطة السياسية هو العصبية التي هي في جوهرها عبارة عن تغلب وقهر.

فشروط الحصول على السلطة هو العصبية والقدرة والاستعداد الطبيعي للخير الإلهي، رعاية وخلافة ووجوداً صالحاً، وتبعاً لذلك فإن التنافس الأخلاقي يصبح، في مثل هذه الحالة، مصدر السلطة السياسية.

بعبارة أخرى أن أساس السلطة، في أحد جوانبها، هو تلك القوة المجردة القائمة على الغلبة.

لقد اعتبر ابن خلدون السلطة القائمة والمتنقلة من العمران الحضري إلى العمران البدوي، والتي تسبب تفكك العصبية وانحلالها، وبالتالي تسبب انفصام التضامن في الكل الاجتماعي (البدوي) هي حصيلة الأسباب الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية مجتمعة وليست نتيجة الأسباب الاقتصادية حسب.

وإذا ما أردنا إجمال رأي ابن خلدون في السلطة فيمكن القول: أن السلطة عنده هي ظاهرة حتمية داخل المجتمع الإنساني، لأنه من غيرها لا يستطيع، هذا المجتمع، الاستمرار. هذه السلطة، التي تستطيع تحديد مقاومة أعضاء المجتمع الإنساني بالإكراه عند الاقتضاء، هي وحدها التي تستطيع الانسجام داخل المجتمع السياسي وتأمين مصالحه العليا، ومن ثم يتولد كائن اعتباري، بذاتية متميزة، عن الوجودالعضوي للعناصر البشرية فيه.

ثالثاً: وقد تبوأت المسائل المتعلقة بالنظام السياسي المركز الأول في مقدمة ابن خلدون متفوقة، بذلك، على المسائل الدينية. وقد بلور ابن خلدون تصوراته حول مبادئ الحكم عندما كان في عزلته في قلعة ابن سلامة، وهي تصورات لم تضع نصب عينيه مسائل من قبيل كيفية ممارسة الحكم والوصول إليه والمحافظة عليه، مع أن خبرته وحياته كانتا تؤهلانه لإنجاز مثل هذه الأمور. ولهذا وجدنا أن هناك فرقاً بين ابن خلدون وبين نظرائه من المفكرين الغربيين، مثل ميكافيلي الذي سخر فكره لوصف الوسائل والطرق التي تمكن الحاكم (الأمير) من الوصول إلى الحكم ومن البقاء فيه، في حين لم يهتم ابن خلدون في (مقدمته) بالجوانب التي تتعلق بتقديم النصائح للحكام (الأمراء) في كيفية إدارة شؤون حكمهم في دولهم، وإن أبدى النصح (وهو نادراً ما يحصل) فإنه يورده بشكل عرضي، وإذا ما قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره ويستخدمه لغاية علمية محضة وهامة جداً.

صنّف ابن خلدون الدول حسب أشكال نظم الحكم القائمة وأنماطه فيها، أي حسب طبيعة النظام السياسي في تلك الدول، تصنيفاً وضعياً، أما أساس هذا التصنيف فيقوم على التفرقة بين نظم الحكم وأشكالها في الدول اولاً، ثم يقوم، بعد ذلك، بتقدير، أو تقييم، تلك النظم.

هنا، سوف نجد ابن خلدون يقدم لنا تقسيماً لأنماط، او أشكال، نظم الحكم وعلى الوجه التالي:

فهناك أولاً نظام الحكم الاستبدادي الذي يسميه بالملك الطبيعي، وهناك، ثانياً، النظام الراشد الذي يسميه بالملك السياسي، ثم هناك نظام الخلافة الذي يعني لديه الملك العقلاني السياسي. ويرتب، ابن خلدون، هذه النظم بحسب قيمتها الأخلاقية: فأسوأ النظم هو نظام الملك الطبيعي ثم يليه النظام الراشد (الذي يتوخى فيه الحاكم إما مصلحته الخاصة أو المصلحة العامة) فنظام الخلافة، وأخيراً نظام الدولة الفاضلة. وقد أوضح ابن خلدون أن تراتب هذه النظم (من خلال تقييمها) يظهر أنها، على المستوى التاريخي، قد تتابعت زمنياً أيضاً: فمن نظام حكم لا توجد فيه قواعد (قانونية) يخضع لها الحاكم، إلى نظام حكم تحكمه القوانين التي يسلم بها أفراد المجتمع وينقادون لها، ثم، أخيراً نظام حكم تحكمه، وتهيمن على قدراته، القوانين السماوية التي هي من تشريع الخالق لتحقيق سعادة المخلوق في الدنيا وفي الآخرة.

هذه التفصيلات التي تناول فيها ابن خلدون الدولة وسلطتها ونظامها السياسي تظهر انه قدم لنا نظرية عرفت بنظرية الأدوار التي تحددت ملامحها في صور توزعت على التاريخ والحضارة والدولة: فتطور التاريخ العام هو الذي كان وراء انتقال الاجتماع البشري من البداوة إلى الحاضرة، وتطور الحضارة لابدّ وأن يتصاعد في تنقلاته بدءاً من البداوة فالتعمير، ثم العمران فالهدم لينتهي بالتجديد. وتطور الدولة يعكس خطاً بيانياً يجسد انتقالها من مرحلة الشباب فالرجولة ثم ينحدر ليصل إلى مرحلة الكهولة. أما السلطة فتطورها يكون من الملك الطبيعي... إلى السياسة العقلية ومنها إلى السياسة الشرعية. هذه الأنماط السياسية، باعتقاد ابن خلدون تتواجد في التاريخ الإنساني ولا تنفي الواحدة منها الأخرى.

ويمكن القول، أخيراً، أن ما يلاحظ على فكر ابن خلدون السياسي وشخصيته الآتي:

1. أن فكره كان واقعاً تحت تأثير الفلسفة اليونانية لكنه لم يرتكز على نفس معطياتها الأساسية، ولم يتجه نحو نفس الاتجاه الذي سارت عليه، وهذا يدحض كل ما قيل من أن الفكر السياسي في التراث الإسلامي يستمد وجوده من التقاليد اليونانية، لكنه، من ناحية أخرى، كرر مأساة أشهر مفكري تلك الفلسفة (أفلاطون وآرسطو) حيث تجاوز معالجة مشكلة عصره، وهي مشكلة التفتت السياسي، حين وقف منها موقف المتفرج، غير مبالٍ بنتائجها السلبية على المجتمع الإسلامي.

2. وبالمقابل يمكن اعتبار ابن خلدون آخر العبقريات التي أومض بها الفكر الإسلامي قبل أن تنطفىء انوار العبقرية. فلم ينهض أحد، من بعده، في أجواء المجتمعات الإسلامية ليواصل العمل

الذي سبر وحفر آفاقه ودل على منهاجه ورسم أهدافه.

ولابدّ من الإشارة، في خاتمة المطاف، إلى أن ابن خلدون كان كغيره من عظماء المفكرين والعباقرة يصيب أحياناً ويخطئ أحياناً أخرى، ولم يظهر في عالمنا الحديث والمعاصر مفكر يأتي بالنظريات الكاملة التي هي صحيحة بشكل مطلق.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

1. ابن سالم حميش: ابن خلدون: المنهج والأزمنة المعرفية، أعمال ندوة ابن خلدون، بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

2. أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل في الفلسفة العربية، بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

3. د. أحمد صبحي منصور: مقدمة ابن خلدون دراسة أصولية تاريخية، القاهرة – مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1998.

4. د. أحمد عبد السلام: ابن خلدون والعدل، تونس – الدار التونسية للنشر، 1989.

5. د. أحمد عبد السلام: دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس، 1985.

6. المولدي اليوسفي: علم الاجتماع السياسي الخلدوني، الندوة العلمية لبيت الحكمة، جـ1، تونس، 2006.

7. إسماعيل سراج الدين (تقديم): ابن خلدون إنجاز فكري متجدد.

8. د. أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة، القاهرة - دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978.

9. الهادي التيمومي: الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، تونس – دار محمد علي للنشر، 2007.

10. إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت – دار ابن خلدون، 1974.

11. تيسير شيخ الأرض: ابن خلدون، بيروت – دار الأنوار، 1966.

12. جعفر البياتي: مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، تونس- دار المعارف للطباعة والنشر، 1999.

13. د. جمال شعبان: قراءة جديدة في فكر ابن خلدون: في كتاب فكر ابن خلدون. والحضارة والهيمنة، بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

14. أريك وايل: هيجل والدولة، ترجمة نخلة فريفر، بيروت، دار التنوير، 2007.

15. الهادي التيمومي: الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، تونس – دار محمد علي للنشر 2007.

16. جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب الدكتور موسى وهبي، والدكتور شوقي دويهي، بيروت- دار الفارابي، 1980.

17. د. حامد ربيع: نظرية القيم السياسية، القاهرة – مكتبة نهضة الشرق، 1976.

18. د. حامد ربيع: نظرية التحليل السياسي، القاهرة – مكتبة القاهرة الحديثة، 1970.

19. د. حامد ربيع: تطور الفكر السياسي، القاهرة – مكتبة القاهرة الحديثة ، 1976-1977.

20. د. حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة – مكتبة القاهرة الحديثة، 1970.

21. د. حسن الساعاتي: ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، القاهرة، 2003.

22. د. حسن صعب: علم السياسة، بيروت – دار العلم للملايين، 1970.

23. حسن اسماعيل: الدلالات الحضارية في لغة مقدمة ابن خلدون، بيروت – دار الساقي، 1986.

24. حسين هنداوي: التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، بيروت – دار الساعاتي، 1996.

25. حسين محمد سبيتي: أعلام فلسفة التاريخ، بيروت – المكتب العالمي للطباعة والنشر، 1996.

26. د. زينب محمود الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، بيروت – دار التنوير، 1985.

27. سعيد الغانمي: العصبية والحكمة، قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، بيروت – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006.

28. د. سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون، دمشق، دار طلاس، 1993.

29. سهيل عثمان ومحمود درويش: من مقدمة ابن خلدون: السياسة والاقتصاد، دمشق منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1987.

30. سليمان داود يوسف الشيخ: ابن خلدون بين العلم والسياسة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1981.

31. سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، بيروت، دار الطليعة، 1998.

32. د. سفيتلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

33. د. صالح بن طاهر مشوش: علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، فرجينيا – المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2012.

34. د. صلاح الدين بسيوني رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، القاهرة، دار قباء، 1999.

35. صلاح رسلان: ابن خلدون في دراسات عصرية، القاهرة، 2007.

36. د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان، ط2، القاهرة - مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2006.

37. عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، م. د. و. ع. 2002.

38. د. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة (العدد50) الدوحة- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996.

39. د. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، القاهرة- مطبوعات المجلس الأعلى، 2006.

40. د. عبد الرحمن بدوي: ابن خلدون ومصادره اللاتينية، أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط، 1979.

41. د. عبد الرزاق المكي: الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، القاهرة، 1970.

42. عبد السلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، بيروت، دار الكتاب العربي، 2003.

43. د. عبد العزيز الدوري وآخرون: الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم، بيروت، م. د. و. ع. 2008.

44. د. عبد الغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، عمان – وزارة الثقافة، 2014.

45. د. عبد القادر جغلول: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة الدكتور فيصل عباس، بيروت – دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1982.

46. د. عبد الله العروي: مفهوم الدولة، الدار البيضاء – المركز الثقافي العربي، ط6، 1998.

47. د. عبد الله العروي: ابن خلدون وميكافيلي، أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979

48. عبد المحسن بن أحمد العصيمي: مختصر مقدمة ابن خلدون، الرياض- قرطبة للنشر والتوزيع، 2013.

49. د. عبد العزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1987.

50. د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، بيروت – دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.

51. د. عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، بيروت- دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1977.

52. د. علي أومليل: الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.

53. د. علي اومليل: ابن خلدون والتجاوز الممكن، في أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979.

54. د. علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط2، بيروت، م. د. و. ع. 1998

55. د. علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، عمان – دار الكتاب الثقافي، 2002.

56. د. علي سعد الله: نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، عمان – دار مجدلاوي، 2003..

57. د. علي شلق: العقل السياسي في الإسلام، بيروت، دار المدى، 1985.

58. د. علي عبد الواحد وافي: عبقريات ابن خلدون، القاهرة ، 1965.

59. د. علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، القاهرة- لجنة البيان العربي، 1965

60. د. علي الوردي: منطق ابن خلدون، لندن – دار كوفان، ط4، 1994.

61. د. علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، قم، 2005.

62. غاستون بوتول: فن السياسة: نصوص مختارة، جمع وتلخيص وتعريب أحمد عبد الكريم، دمشق – الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

63. د. فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، عمان، 2010.

64. فرانز روزنتال: ابن خلدون رائد السياسة الحديثة، ترجمة سيد غنيم، القاهرة، سجل الثقافة الرفيعة، 1958.

65. مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار القلم، 1978.

66. ماسيمو كامبانيني: نظرية ابن خلدون في الخلافة، في الندوة العلمية لبيت الحكمة، ج1، 2006.

67. د. محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية: رؤية إسلامية، دمشق – دار الفكر، 2010.

68. د. مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، طرابلس – الدار الجماهيرية للنشر والإعلان، 1987.

69. د. محمد عابد الجابري: العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، 1992م.

70. د. محمد الطالبي: منهجية ابن خلدون التاريخية، بيروت- دار الحداثة، 1981.

71. د. محمد محمود ربيع: مناهج البحث في السياسة، بغداد – مطبعة جامعة بغداد، 1978.

72. د. محمد طه بدوي: أصول علم السياسة: علم أصول السياسة – دراسة منهجية، الإسكندرية – المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1970.

73. د. ملحم قربان: خلدونيات: السياسة العمرانية، بيروت – المؤسسة الجامعية 1984.

74. د. ملحم قربان: خلدونيات: نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، بيروت – المؤسسة الجامعية 1984.

75. ملحم قربان: المنهجية والسياسة، بيروت – دار الطليعة للطباعة والنشر، 1969.

76. د. مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، بيروت – الدار المصرية اللبنانية، 1992.

77. د. معن زيادة: ابن خلدون بين الفكر والسياسة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1981.

78. د. محمد عبد الله عنان: ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، القاهرة، دار الكتاب، 2006.

79. د. محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، القاهرة – مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

80. مهدي عامل: في عملية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، 2006.

81. د. محمد عبد الرحمن مرحبا، جديد في مقدمة إبن خلدون، بيروت - منشورات عويدات،1989.

82. محمد أحمد الزعبي: الفكر الاجتماعي الخلدوني، بيروت، م. د. و. ع. 2004.

83. محمد سعيد الجبالي: الفكر الاجتماعي الخلدوني، بيروت، م. د. و. ع. 2008.

84. د. محمد الهادي بن الطاهر المطوي: ابن خلدون والحداثة، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، 2012.

85. د. محمد أركون: نحن وابن خلدون، في ندوة ابن خلدون، الرباط، 1979.

86. د. ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981.

87. د. ناصيف نصار: ابن خلدون في منظور الحداثة، في كتاب فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة، بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

88. د. نظام بركات وآخرون: مبادئ علم السياسة، عمان – دار الكرمل للنشر والتوزيع، 1984.

89. د. نور الدين حقيقي: الخلدونية: العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية، ترجمة الياس خليل، بيروت – منشورات عويدات، 1983.

ثانياً: الدوريات

1. أبو يعرب المرزوقي: إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية، شؤون عربية (24)، بيروت، 1983.

2. أحمد نبيل صادق: العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون، ورقة مقدمة إلى ندوة (عالمية ابن خلدون)، مكتبة الإسكندرية، 2006.

3. د. أحمد عبد السلام: آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي من القرن التاسع عشر إلى اليوم، الفكر العربي، العدد (16)، تموز (يوليو) – آب (أغسطس)، 1980.

4. بنكيران محمد الطيب: حول مسألة الدولة في الفكر العربي، دراسة في مفهوم الدولة عند العروي، المستقبل العربي، العدد (202)، كانون أول – ديسمبر، 1990.

5. د. جمال شعبان: قراءة جديدة في فكر ابن خلدون في كتاب فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

6. جمال م. منيمنة: نماذج من تطور المصطلح السياسي العربي (السلطان/الشورى (الأمة) الفكر العربي، العدد (71) كانون ثاني- آذار، يناير – مارس 1993.

7. جورج لابيكا: تباشير اجتماعيات الدين عند ابن خلدون، ترجمة شبيب بيضوي، دراسات عربية، العدد (6) نيسان – ابريل 1986.

8. د. رياض عزيز هادي: مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، العلوم السياسية – جامعة بغداد، العدد (37)، 2008.

9. د. صلاح سالم زرنوقة: علم السياسة هو علم الدولة، الاتجاهات الحديثة في دراسة الدولة (الجوانب البنيوية)، النهضة، المجلد السابع – العدد الثاني – أبريل 2006.

10. د. عبد الحميد مزيان: الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، الفكر العربي – العدد (16) تموز (يوليو)، آب (أغسطس)، 1980.

11. د. عبد القادر جغلول: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، الفكر العربي، كانون الثاني – شباط ، 1981.

12. د. علي الحوات: ابن خلدون عالم الاجتماع العربي، الفكر العربي، العدد (6)، تموز – يوليو، آب – أغسطس، 1980.

13. د. علي أومليل – ابن خلدون والتجاوز الممكن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، 1979.

14. د. علي أومليل – مصادر التنوير عند ابن خلدون، الفكر العربي، العدد (16)، تموز (يوليو)، آب (أغسطس) 1980.

15. د. محمد عابد الجابري: نظرية ابن خلدون في الدول العربية، قراءة في الخطاب السياسي، الفكر العربي المعاصر، 1983.

16. د. محمد عابد الجابري: ما تبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، الحياة الثقافية، العدد (9)، مايس - حزيران 1980.

17. د. محجوب بن ميلاد: مكانة ابن خلدون في الفكر الإنساني، دار الفكر العربي، العدد (16)، تموز (يوليو) – آب (أغسطس) 1980.

18. محمود أمين العالم: مقدمة ابن خلدون، مدخل ابستمولوجي، الفكر العربي، العدد (6)، 1978.

19. د. محمود الذوادي: أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، المستقبل العربي (277)، 2002.

20. المولدي اليوسفي: علم الاجتماع السياسي الخلدوني، تونس – بيت الحكمة، 2006.

21. المنصف وناس: حدود المعاصرة في الخطاب الخلدوني، دراسات عربية، العدد (11) أيلول- سبتمبر، 1988.

22. د. هشام جعيط: نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين، الفكر العربي، العدد (16)، تموز (يوليو)، آب (أغسطس)، 1980.

Notes

[1←]
الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة – مكتبة القاهرة الحديثة، 1970، ص74.

[2←]
المصدر السابق.

[3←]
فكلمة السياسة مشتقة من كلمة (Polis) اليونانية وهي الكلمة التي ترادف كلمة الدولة (State) عند اليونانيين. فكلمة السياسة وكلمة الدولة إذاً هما على اتصال وثيق وهما كلمتان مترادفتان. وكلمة سياسة وسياسي تعرفان، عادة على أساس اتصالهما بكلمة الدولة وعلى وجه الخصوص بكلمة الحكومة (حكومة الدولة)، والدولة يمكن تعريفها بأنها المنظمة الاجتماعية التي تملك سلطة نهائية فوق الأشخاص الموجودين على إقليم محدد، والتي تضع مهمة حل المشاكل العامة، وتقديم المنافع العامة، والمحافظة على النظام كأهداف رئيسية لها. والذي يبدو أن تعريف السياسة بدلالة الدولة، هنا، إنما يشير إلى القوى التي تشكل الحكومة ومؤسساتها وقراراتها.

أنظر الدكتور حسن صعب: علم السياسة، بيروت – دار العلم للملايين، 1979، ص ص 19 – 22.

وعن كون علم السياسة هو علم الدولة. أنظر: جان مينو: مدخل إلى علم السياسة، ترجمة جورج يونس، بيروت – منشورات عويدات، 1967، ص ص 83-86.

[4←]
الدكتور صلاح سالم زرنوقة: علم السياسة هو علم الدولة، الاتجاهات الحديثة في دراسة الدولة (الجوانب البنيوية)، النهضة، المجلد السابع – العدد الثاني – أبريل 2006، ص 2.

[5←]
المصدر السابق، ص3.

[6←]
أنظر: الدكتور منذر الشاوي: فلسفة الدولة، عمان – دار ورد، 2012.

[7←]
الدكتور حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 74.

[8←]
المصدر السابق، ص 81.

[9←]
المصدر السابق.

[10←]
فلاشك أن الإلزام المفروض فرضاً والضرورة القسرية، هما من المفاهيم المحدودة، ومعظم الأشكال الجامدة للسلطة، إن لم تكن جميعها، تجمع بنسب متفاوتة بين الحكم والتسلط. ونادراً ما يتمكن الإنسان من الإتيان بأي عمل آخر، غير ما هو مطلوب من قبل قوة قاهرة. جان وليم لابيار: السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، بيروت – منشورات عويدات، 1974، ص ص 15-16. وقارن حنا آرنت: بين الماضي والمستقبل، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، القاهرة – دار نهضة مصر، 1974، ص 101 وما بعدها.

[11←]
الدكتور حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 81-82.

[12←]
المصدر السابق، ص 86.

[13←]
المصدر السابق، ص 73.

[14←]
تقسيم الخبراء الذين اجتمعوا في باريس عام 1948 بناءً على طلب من اليونيسكو يقضي أن المفردات التي تدخل ضمن علم السياسة، وفي إطاره هي: النظرية السياسية (وتشمل النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية)، النظم السياسية (وتشمل الدستور، الحكومة المركزية، الحكم المحلي، الإدارة العامة، الوظائف الاقتصادية – الاجتماعية للحكومة، النظم السياسية المقارنة)، الأحزاب السياسية والرأي العام (وتشمل الأحزاب، اشتراك المواطن في الحكم والإدارة، الرأي العام)، العلاقات الدولية (وتشمل السياسة الدولية، التنظيم والإدارة الدوليتين، القانون الدولي).

أنظر: الدكتور محمد طه بدوي: أصول علم السياسة: علم أصول السياسة – دراسة منهجية، الإسكندرية – المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1970، ص ص 57-58، كذلك الدكتور عبد الرضا الطعان والدكتور صادق الأسود: مدخل إلى علم السياسة، الموصل – مطبعة جامعة الموصل، 1986، ص ص 14-15.

[15←]
أنظر: الدكتور حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 13، وقارن الدكتور محمد طه بدوي: تنظير السياسة، الإسكندرية – المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1968، ص14، وقارن الدكتور عبد الرضا حسين الطعان: علم السياسة المحاولات السلبية لتحديد موضوعه، بغداد – دار الطبع والنشر الأهلية، 1970، ص 49 وما بعدها.

[16←]

عبد المحسن بن أحمد العصيمي: مختصر مقدمة ابن خلدون، الرياض- قرطبة للنشر والتوزيع، 2013، ص3. وكذلك التعريف بابن خلدون: تحقيق تركي فرحان المصطفى، بيروت- دار إحياء التراث العربي، ج7، ص 385، كذلك أنظر: الدكتور عبدالغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف، عمان- وزارة الثقافة، 2014 ص ص 9-10.

[17←]
أنظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة، القاهرة - دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978، ص71. وتنحو زينب الخضيري منحى قريباً من هذا التصور فتقول: "أن حياة ابن خلدون تنقسم، عموماً، إلى أربع مراحل، أو أربعة أدوار على التوالي هي: دور الدراسة حتى سن العشرين ودور العمل السياسي الذي إستمر أكثر من عشرين عاماً، ودور التأمل والتفكير في قلعة ابن سلامة الذي استمر أربع سنوات، ودور الإنصراف إلى التدريس والقضاء. الدكتورة زينب محمود الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، بيروت – دار التنوير، 1985، ص27. كما يلخص هذه الحياة بشكل سلس ومختصر الدكتور معن زيادة في بحثه: منطلقات جديدة لدراسة ابن خلدون ضمن كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، القاهرة - الدار العربية للكتاب، 1982، ص ص 332 – 334.

[18←]
الدكتور علي عبد الواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، القاهرة- لجنة البيان العربي، 1965، ص34.

[19←]
يرتب ابن خلدون تخطيطه العام لكتابه هذا على ما يطلق عليه "مقدمة" يسميها هو كتاباً وثلاثة كتب أخرى: تذهب المقدمة إلى ذكر فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والألماع بمغالطة المؤرخين، في حين تتناول الكتب الثلاثة اللاحقة مسائل العمران وما يعرض فيه من العوارض الذاتية (من الملك والسلطان، والكسب والمعاش، والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب)، ثم أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد. وفي الألماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم (كالنبط والسريان والفرس وبني إسرائيل والأقباط واليونان والروم والترك والإفرنجة)، وأخيراً أخبار البربر ومن عليهم من زناتة وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول. الدكتور محمد الطالبي: منهجية ابن خلدون التاريخية، بيروت- دار الحداثة، 1981، ص ص 14-15. وحين تساءل بعض الباحثين عن العوامل التي أسهمت في تكوين هذا المؤلف الفريد (المقدمة) توصلوا إلى لائحة طويلة لكنهم أوجزوها في أربعة عوامل جوهرية هي: تأثير الوضع العائلي، نشأة وتجربة غنيتان جداً، حوادث إجتماعية مؤثرة بشكل قوي، ثم الانحطاط الاجتماعي والأزمة العامة على مستوى الحضارة العربية الإسلامية. أنظر الدكتور ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981، ص 171.

[20←]
الدكتور علي عبد الواحد وافي، مصدر سبق ذكره، ص35 .

[21←]
الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص262.

[22←]
الدكتور علي عبد الواحد وافي: مقدمة إبن خلدون، القاهرة – لجنة البيان العربي 1965، ص 337، و ص 345.

[23←]
عبد المحسن بن أحمد العصيمي، مصدر سبق ذكره، ص9، هذه المقدمة وخلافاً للمظاهر هي نص متين عسير المراس يتطلب الأيغال فيها عدة معرفية ودقة فهم، ووضوح منهج ومثل هذا لم يتيسر إلا لقلة من الباحثين. أنظر الهادي التيمومي: الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، تونس – دار محمد علي للنشر 2007، ص10.

[24←]
الدكتور علي عبد الواحد وافي، مصدر سبق ذكره، ص33.

[25←]
المصدر السابق، ص285 .

[26←]
المصدر السابق، ص133.

[27←]
الدكتور عبدالرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، القاهرة- مطبوعات المجلس الأعلى، 2006، ص153م.

[28←]
الدكتور علي أومليل: الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر، 1985، ص320، ويؤكد الدكتور الجابري هذه الرؤية العصرية فيقول: "العلنا لا نبالغ إذا قلنا أن المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلاً إلينا، وأنه فعلاً منا وإلينا، وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا. إننا عندما نقرأ (المقدمة) نشعر أننا نقرأ فعلاً ما لم نكتبه بعد ونسمع، فعلاً، ما لم نقله بعد. الدكتور محمد عابد الجابري: ما تبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، الحياة الثقافية، العدد(9) مايس – حزيران، 1980، ص135.

[29←]
الدكتور فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، عمان، 2010، ص134.

[30←]
الدكتور عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، بيروت- دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1977، ص185، ويقول العروي عن علاقته بابن خلدون وكتاباته: "أن كل قراءة، والحق يقال، تجعلني أكتشف ابن خلدون جديداً وأكثر غناً وعمقاً وأكثر غموضاً .... غير أن ابن خلدون قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية الإنسانية بعامة والعربية الإسلامية بخاصة. وتأتي أهمية هذا المفكر من أنه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية. لقد فكر حسب هذه الاتجاهات، كلها،

فوفر لنا في آخر تحليل الأرضية المشتركة بينها، عبدالله العروي: مفهوم الدولة، الدار البيضاء – المركز الثقافي العربي، ط6، 1998، ص93.

[31←]
الدكتور علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، قم، 2005، ص ص 18-19.

[32←]
الدكتور عفت الشرقاوي : في فلسفة الحضارة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص 406-407، وقارن قريباً من هذا الطرح الدكتور علي عبدالواحد وافي، مصدر سبق ذكره، ص226.

[33←]
نقلاً عن الدكتور علي الوردي، مصدر سبق ذكره، ص ص 48-49.

[34←]
الدكتور محمد الطالبي: منهجية ابن خلدون التاريخية، بيروت- دار الحداثة، 1981، ص67.

[35←]
أنظر Toynbee. A: A study of history, London, 1995, P. 322

[36←]
هاملتون جب: الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية، في كتاب دراسات في حضارات الإسلام، ط2، بيروت – دار العلم للملايين، 1974، ص221.

[37←]
نقلاً عن الدكتور عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة (العدد50) الدوحة- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996، ص37.

[38←]
روجييه جارودي: ابن خلدون، (الهلال) ديسمبر/كانون الأول، 1965، ص31 نقلاً عن الدكتور محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية: رؤية إسلامية، دمشق – دار الفكر، 2010، ص130.

[39←]
أنظر الدكتور علي عبد الواحد وافي، مصدر سبق ذكره، ص226.

[40←]
غاستون بوتول: فن السياسة: نصوص مختارة، جمع وتلخيص وتعريب أحمد عبد الكريم، دمشق – الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص.

[41←]

أنظر إيف لاكوست: العلاّمة ابن خلدون، ترجمة الدكتور ميشال سليمان، بيروت - دار ابن خلدون، 1974، ص5.

[42←]
محمود الذوادي: أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، المستقبل العربي (277)، 3/2002،ص71.

[43←]
الدكتور علي عبد الواحد وافي، مصدر سبق ذكره، ص138.

[44←]
الدكتور طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، ترجمة محمد عبدالله عنان، ط2، القاهرة - مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2006، ص ص 63-64.

[45←]
الدكتور محجوب بن ميلاد: مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي، الفكر العربي، العدد (16)، تموز (يوليو) – آب (أغسطس) 1980، ص42.

[46←]
المصدر السابق، ص44.

[47←]
جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب الدكتور موسى وهبي، والدكتور شوقي دويهي، بيروت- دار الفارابي، 1980، ص16.

[48←]
المنصف وناس: حدود المعاصرة في الخطاب الخدلوني، دراسات عربية، العدد (11) أيلول- سبتمبر، 1988، ص49.

[49←]
يمكن الإشارة الى أن كثيراً من التأويلات التي أخضع لها فكر ابن خلدون هي تأويلات مفتعلة وخاطئة ولا سيما تلك التي تقارنه مقارنات تقفز فوق منطق الثقافات ونظم الأفكار، لتقوم بسياحات من ابن خلدون إلى هذا المفكر أو ذاك من مفكري الغرب. وكذلك تلك التأويلات التي تذهب إلى إظهار سبق ابن خلدون في وضع هذا العلم أو ذاك (السوسيولوجيا، الاقتصاد السياسي، علم المناخ، إلخ...) أو لوضع هذه الفلسفة أو تلك (المادية التاريخية). وكل ذلك خلط لا يدري الأسس التاريخية والاجتماعية لتأسيس مفهوم، أو لوضع علوم، بالاضافة إلى أن مثل هذه التأويلات ما تزال ترجع تواريخ الأفكار إلى تاريخ فكر واحد شامل، ينطلق من أصل يتطور في مسار مطرد التقدم، يتحكم فيه السابق في اللاحق. ولا شك أن البحث المنهجي المعاصر في العلوم الإنسانية لا ينحو هذا المنحى، ونحن إذ نشكك في جدوى مثل هذه التأويلات فليس فقط لأنها على غير دراية بما تعرفه منهجية العلوم الإنسانية اليوم، بل لأنها، أساساً، تخلط بين نظم الأفكار المختلفة التي تحيل إلى ثقافات متمايزة بتمايز

التجارب التاريخية لمنتجيها. أنظر الدكتور علي أومليل: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، في كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1982، ص91.

[50←]
الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة ـ مكتبة القاهرة الحديثة، 1970، ص47.

[51←]
الدكتور حامد ربيع: نظرية التحليل السياسي، القاهرة- مكتبة القاهرة الحديثة، 1970، ص20.

[52←]
الدكتور حامد ربيع: تطور الفكر السياسي، مذكرات لطلبة السنة الثانية – قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1976- 1977، ص249.

[53←]
المصدر السابق، ص250.

[54←]
الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 254-255.

[55←]
المصدر السابق، ص.ص251-256.

[56←]
الدكتور محمد محمود ربيع: مناهج البحث في السياسة، بغداد – مطبعة جامعة بغداد، ص ص 52-55.

[57←]
ألذين قالوا بعدم مثالية ابن خلدون عديدون: فالعروي يرى أن ابن خلدون نبذ الطوبائية وفصل الأخلاق عن التاريخ وأعمل العقل في ترتيب وتحليل الأعمال المتولدة من إرادة الإنسان الحيوانية. إن رفضه للطوباوية واضح في مقدمته التي يقول فيها: " أما المدينة الفاضلة والسياسة المدنية فهي ما يكون عليه الفرد ليستغني عن الحاكم رأساً" (العروي، ص198). ومحمود أمين العالم يرى أن فكر ابن خلدون ليس فكراً تجريبياً ساذجاً مباشراً تجزيئياً، وإن كان يستند، أحياناً، في تعميماته النظرية على بعض المعطيات التجريبية الجزئية المباشرة، وليس فكراً متعالياً على الواقع وإنما هو فكر عقلاني تجريبي مادي متوافق مع معطيات فكره الديني وثقافته الفقهية (العالم، ص48).

أما العاملي فيؤكد أن ابن خلدون رفض الفلسفة المثالية وبالمطلق (العاملي، ص438). ويورد لابيكا أن ابن خلدون اتهم تعاليم أرسطو بأنها شديدة التجريد، وأن سياسته المستقاة من أفكار عامة ذات طابع طوباوي (لابيكا، ص91).

ويرى الوردي إن ابن خلدون كان أول مفكر في العالم يخرج عن نطاق المنطق (الصوري) القديم ويحاول دراسة المجتمع حسب منطق (مادي) جديد فهو بذلك يمثل طفرة (الوردي، ص103).

وقد اعتبر الماركسيون ابن خلدون أحد الرواد الأوائل للمادية التاريخية. فهو في دراسته للدايلكتيك الداخلي لتطور المجتمعات يعلق أهمية كبيرة على تقسيم العمل، وهو يرتب الشعوب والنظم الاجتماعية وفقاً لأساليب الإنتاج الاقتصادي (جارودي، ص31).

لذا فإن ابن خلدون هو واحد من هذه المصادر العظيمة الخصبة التي تفخر بها الاشتراكية العلمية اليوم بصفة عامة والتي يفخر بها الاشتراكي العربي بصفة خاصة (الخضيري، ص12). كما قيل أن لينين احتفى إحتفاءاً خاصاً بتحليلات ابن خلدون الاقتصادية (تيزيني، ص 296).

[58←]

لهذا يرى طه حسين أن محور نظرية ابن خلدون هو موضوع الدولة، لذا لا يجوز أن نمنحه لقب عالم إجتماعي أو نضعه في مصاف علماء الاجتماع الحديث، ذلك لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع. في حين يرى (الحصري) أن فكرة العصبية (وليست الدولة) هي المحور الذي تتشكل به مقدمة إبن خلدون. ويخالف (الوردي) الرأيين السابقين فيقول أن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة. إنها، حسبما أظن تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع. ولوجهة نظر مخالفة لهذه الآراء أنظر: مصباح العاملي، مصدر سبق ذكره، ص ص 337-341.

[59←]

الدكتورة زينب محمود الخضيري، مصدر سبق ذكره، ص ص 181-182.

[60←]

المصدر السابق، ص182.

[61←]

الدكتور حامد ربيع: تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص242.

[62←]

الدكتورة زينب محمود الخضيري، مصدر سبق ذكره ص182.

[63←]

الدكتور عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، مصدر سبق ذكره، ص288.

[64←]

المصدر السابق، ص66.

[65←]

المصدر السابق، ص 19، ص 48.

[66←]

الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص61.

[67←]
الدكتور عبدالله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سبق ذكره، ص114، وكذلك الدكتور عبد الغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند إبن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص155.

[68←]
الدكتورة زينب محمود الخضيري، مصدر سبق ذكره، ص195.

[69←]
الدكتور حامد ربيع، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص242.

[70←]
الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص19.

[71←]
هذا يعني أن لقيام الدولة سبب نمائي هو أنها جزء لا يتجزأ من النظام الذي رتبه الله للإنسان، فقد أودع الخالق فيه الحاجة إلى الاجتماع لتحصيل ما يلزم لبقائه من طعام وشراب وكساء ومأوى ودفاع عن النفس من عدوان الحيوان. فالإنسان مستضعف إذا وقف وحيداً أعزلاً أمام الحيوان، ولكنه قوي بعقله وحيله وأدواته وتعاونه، وهو لا يصنع الأدوات إلا إذا تجمع وتضافرت جهوده، غير أنه، أيضاً، لا يخلو من الطبيعة الحيوانية. فإذا ما اجتمع الناس آمنوا غائلة الحيوان ولكنهم يتعرضون، عندئذ، إلى عدوان آخر .. هو عدوان الإنسان على الإنسان. ولهذا احتاجوا إلى أن يقوم من بينهم وازع ورادع تكون الغلبة له عليهم والسلطة ليقدر على كف الأذى وإيقاف التمادي، وهذا هو معنى الدولة. وإذن فالهدف الجوهري من قيام الدولة هو حفظ أمن المجتمع ليتمكن الناس من العيش والإنتاج والتكاثر. إنظر الدكتور حامد ربيع، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص259.

[72←]
المصدر السابق، ص ص 258 -259.

[73←]
المصدر السابق، ص 259.

[74←]
الدكتور طه حسين، مصدر سبق ذكره، ص 139.

[75←]
المصدر السابق، ص 126.

[76←]

الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص21 ويضيف العظمة: "أن كمال الدولة يضمنه رمز سلالتها الحاكمة أو إسمها، إذ تخمل الدولة وتزول بخمول هذا الاسم وزواله. وهكذا تكون الدولة قبطية، مرينية أو موحدية. من هنا فإن بنية الدول الفردية (الشخصية) يقرر مصيرها تكامل التسلسل الوراثي وفق النسب الذي يمت كلياً لأسم الدولة، أي أن الدولة لمختلف المراحل الزمنية هي ... خط متصل ومستوٍ لسلطة، إنها كيان فريد للسلطة يظهر فجأة.. ثم يخمد .. والنتيجة فإن الدولة، هنا، تكون مجرد إسم. وهذا الاسم هو الذي يضع الأساس لتاريخية فئة ما، كما أنه هو الذي يحقق التمثيل الطقسي للنظام في قلب القفار... فما يهم هو الاسم والقوة التاريخية التي يتضمنها الاسم، ذلك لأن الأسم هو إسم شعب، والتاريخ قصه شعب، كما تتجلى في حكامه وتسلسل هؤلاء الحكام. المصدر السابق، ص ص 60-65.

[77←]

عن مفهوم الدولة العامة والدولة الخاصة، أنظر: الدكتور عبد العزيز العظمة، السياسة واللاسياسة في الفكر العربي الإسلامي، الفكر العربي (22) 1981، ص286.

[78←]

الدكتور محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مصدر سبق ذكره، ص 297.

[79←]

المقدمة، ص 161.

[80←]

المقدمة، 163.

[81←]

المقدمة، ص163. وهناك عامل آخر يعتبر امتداداً لعامل كثرة العصائب وهو أن أهل العصبية إذا ما تم لهم الاستيلاء على الملك أتيحت لهم سعة في العيش، لم يكونوا يعرفونها من قبل، فأدى ذلك إلى كثرة تناسلهم وازدياد عصاباتهم التي يمكن استخدامها في حماية تخوم الدولة ونواحيها، ولذلك تزداد الدولة نمواً على نمو، واتساعاً على اتساع حتى تستنفذ جميع طاقاتها، وتقف عند حدود معينة لا تتعداها. انظر: تيسير شيخ الأرض: إبن خلدون، بيروت – دار الأنوار، 1969، ص6-1.

[82←]

المقدمة، ص 145 وكذلك جمال م. منيمنة: نماذج من تطور المصطلح السياسي العربي (السلطان/الشورى (الأمة) الفكر العربي، العدد (71) كانون ثاني- آذار، يناير – مارس 1993، ص95.

[83←]

المقدمة، المصدر السابق.

[84←]

الدكتور رياض عزيز هادي: مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، العلوم السياسية – جامعة بغداد، العدد (37)، 2008، ص82.

[85←]
فالأساس في أي دولة، إسلامية، أو غير إسلامية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، وإن الملك هو غاية العصبية .. التي تعتبر الوسيلة التي لابد منها لبناء دولة ... فالعصبية، بطبعها، ترمي للسيطرة الملكية إذ تنطلق كسلطة وازعة ثم تتخذ شكل غلبة قسرية من قبل قسم من الجماعة، يرفع مركزه بذلك من الرئاسة إلى سدة الملك، وهو الموقع الذي يؤثر على تحالف الجماعات والبيوت الكبرى التي تؤسس دولة عظمى. أنظر: الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص 97، وقارن ذلك بما أورده كل من عبد الغني مغربي، مصدر سبق ذكره، ص143، والدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص110.

[86←]
المقدمة، ص145، وكذلك جمال منيمنة، مصدر سبق ذكره، ص95.

[87←]
المقدمة، ص 163 وفي نفس هذا الاتجاه يذهب الدكتور عزيز العظمة حين يذكر أنه بقدر ما يكون العدد أكبر بقدر ما تكون بنية الدولة أقوى وبالتالي نطاق الدولة أوسع، وتفسير ذلك هو بعد الأطراف عن المركز نظراً لأن الدولة تبدأ بالضمور حين تبدأ أطرافها بإعلان استقلالها أو يستولي عليها الآخرون ... أنظر: الدكتور عزيز العظمة ، مصدر سبق ذكره ، ص 117.

[88←]
جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب الدكتور موسى وهبي، والدكتور شوقي دويهي ، بيروت – دار الفارابي 1990، ص100.

[89←]
الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص17.

[90←]
المقدمة، ص 151.

[91←]
المقدمة، ص 157.

[92←]
الدكتور فهمي جدعان: في نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 128.

[93←]
المقدمة، ص 162.

[94←]
المقدمة، ص 162، الاستنتاج الذي يمكن أن يصل إليه الباحث، في هذه الناحية، هو أن ابن خلدون أراد أن يقول أن عدم سقوط الدولة أمام منازعيها يفضي إلى قيام الدولة المستهدفة باستخدام وسائل الدفاع المناسبة

وتسخير ما لديها من قوة لذلك مدركة أن سقوط العاصمة معناه حصول الهزيمة. انظر: الدكتور طه حسين، مصدر سبق ذكره ، ص 109.

[95←]
سهيل عثمان ومحمد درويش: من مقدمة ابن خلدون: السياسة والاقتصاد، دمشق منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1987، ص74.

[96←]
المقدمة، ص 163.

[97←]
تيسير شيخ الأرض، مصدر سبق ذكره، 311.

[98←]
الدكتور طه حسين، مصدر سبق ذكره، ص311.

[99←]
ويذهب الى هذا المذهب، أيضاً أحد الباحثين ولكن بتعبير آخر فيقول: أن ابن خلدون قاسَ الدولة، أو الدورة التاريخية، قياساً كاملاً على عمر الفرد ومراحل تطوره، على ضوء الآية الكريمة " خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة" (الروم :53) أنظر: الدكتور عبدالحليم عويس، مصدر سبق ذكره، ص 73.

[100←]
تيسير شيخ الأرض، مصدر سبق ذكر، ص 115.

[101←]
المقدمة، ص170.

[102←]
المقدمة، ص ص 170-171.

[103←]
المقدمة، ص 171.

[104←]
المقدمة، ص 171.

[105←]
الدكتور طه حسين، مصدر سبق ذكره، ص 124.

[106←]
الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص 62.

[107←]
الدكتور ملحم قربان: خلدونيات: السياسة العمرانية، بيروت – المؤسسة الجامعية 1984، ص 217.

[108←]
المقدمة، 175.

[109←]
الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص 63.

[110←]
الدكتور أحمد صبحي منصور: مقدمة ابن خلدون: دراسة أصولية تاريخية، القاهرة – مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1998،، ص 106.

[111←]
المقدمة، ص 175.

[112←]
المقدمة، ص175.

[113←]
الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره ، ص 266.

[114←]
يتيمز مفهوم الترف، عند ابن خلدون، بالمرونة: فهو في أول الدولة يزيدها قوة على قوة، وفي متوسطها، وما بعد، يصبح عنصر ضعف وإفساده صحيح أنه لا يقوم بهاتين المهمتين المتناقضتين بمفرده ولوحده- بل بفضل تداخله مع عناصر واعتبارات أخرى – لكن مع هذا يبقى مفهوماً مرناً، أصدق لوصف الواقع الحضاري، ومعبراً، في الوقت ذاته، عن مرونة التفكير الخلدوني. وأما تأثيره على القوة، وعبر العصبية، فهو تأثير سلبي مفسد. أنظر: الدكتور ملحم قربان: خلدونيات: السياسة العمرانية بيروت – المؤسسة الجامعية 1984، ص 220.

[115←]
المقدمة، ص 176، وكذلك الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص221 و ص 271.

[116←]
الدكتور ناصيف نصار، المصدر السابق، ص 272.

[117←]
الدكتورة زينب محمود الخضيري، مصدر سبق ذكره، ص ص 190 – 191.

[118←]
الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص ص 273 – 274.

[119←]
يرجح "لاكوست" العامل النفسي على العاملين السياسي والاقتصادي، ويرى أن هذا العامل هو الأهم في الإسهام في إنهيار الدول. فأصحاب الدولة إعتادوا الحياة في المدن وهي حياة تتسم بالكسل والدعة والاستسلام والاعتماد على الغير في سد الحاجات المختلفة ولذا فقدوا الشجاعة لعدم الحاجة إليها، كما فقدوا القوة الجسمانية نتيجة لحياة التراخي وبذا أصبحوا عاجزين عن صد أي عدوان على الدولة. أما (الخضيري) فإنها ترى أن العوامل السياسية (العصبية) والاقتصادية (الترف) والنفسية هي التي تؤدي، مجتمعة، بالدولة إلى الانهيار، مع ميلها إلى ترجيح العامل الاقتصادي لتفسير تطور الدولة ووصولها الى هذه الحالة الأخيرة. في حين يقرن (حسين) ضعف الدولة بثلاثة أسباب هي: ضعف الحزب الأرستقراطي، ومطالبة الجند الأجانب (وهو نتيجة للسبب الأول)، ثم الأنغماس بالترف. ويترتب على هذه الأسباب قواعد عامة منها: توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها وكذلك بين غنى الحكومة ورضاء الشعب، وبين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان، ومتى بدأ إضمحلال الدولة فلا يقفه شيء، ومهما اتخذ الملك من التحوطات واجتهاد في إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله. أنظر: إيف لاكوست: العلامة إبن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 116، وكذلك الدكتورة زينب محمود الخضيري، مصدر سبق ذكره، ص191، والدكتور طه حسين، مصدر سبق ذكره، ص ص 112- 122 .

[120←]
المقدمة، ص ص 281 – 282.

[121←]
هذا يعني أن هناك ثلاثة طرق يتجلى فيها هذا الهرم هي: أن أحد العناصر السايكولوجية (النفسية) المكونة للعصبية (الأقدام، الشجاعة) يصاب بالفساد، ثم أن الميل للترف والبذخ الناشئ عن طبيعة الملك يخلق عدم توازن في مالية الدولة، وأخيراً أن الملك مع الوهن الذي يصيب العصبية والابتعاد عن البداوة والشجاعة أكثر فأكثر يلجأ بصورة طبيعية كالمرتزقة مثلاً، وبذلك يوجه ضربة لدرع الدولة الطبيعي. أنظر: الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص120.

[122←]
الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص ص 275-276.

[123←]
الدكتورة زينب محمود الخضيري، مصدر سبق ذكره، ص 293.

[124←]
الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص276

[125←]
وبهذا ينفي ابن خلدون إمكانية إحياء دولة بعد إنقراضها أو انتعاش حضارة شعب بعد إنحطاطها. لا ينتظر ظهور المهدي العربي لأنه يرى أن العرب فقدوا كل عصبية تمكنهم من تأسيس دولة جديدة. فقصة الدولة، هنا، لا تشكل أكثر من قصة إنهيارها. أنظر: عبد الله العروي، ص197، وعزيز العظمة، ص53.

[126←]
عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، بيروت – دار النهضة العربية، 2006، ص187.

[127←]
الدكتور محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في الفكر الإسلامي، بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

[128←]
الدكتور عبد الله العروي: ابن خلدون وميكافيلي، أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979، ص198.

[129←]
الدكتور عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، بيروت – دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، 1989، ص 153.

[130←]
الدكتور حامد ربيع، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص ص 240-241.

[131←]
المصدر السابق، ص94.

[132←]
المقدمة، ص 132.

[133←]
المقدمة، ص 188.

[134←]
المقدمة، ص 139.

[135←]
المقدمة، ص 257، وكذلك، الدكتور عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ص 92، إن هذا النص يظهر مدى التقارب بين أفكار ابن خلدون في (المقدمة) وتلك التي ساقها ميكافيلي (1469-1526) في (الأمير) فكلاهما يتحدث عن العلاقة المعقدة بين (أصحاب القلم)، أي المفكرين و(أصحاب السيف) أي الحكام. ورغم الفارق

الزمني بينهما (الذي يزيد على مائة وخمسة وثلاثون سنة) واختلاف مجتمعيهما، إلا أن التوازي الفكري بينهما لا يدانيه إلا توازي السيرة الشخصية لكل منهما. فمثلما تنقل ابن خلدون بين بلاط الملوك والأمراء وخدم في كل منها ولكنه انتهى بالفصل والنفي والتشريد، كذلك حدث لميكافيلي الذي شهد (مثل ابن خلدون) صعود وسقوط عدة أسر حاكمة في وطنه الأصلي جمهورية فلورنسا وفي جمهوريات المدن المجاورة، وفي أكثر من مناسبة تعرض ميكافيلي للسجن والتعذيب وانتهت حياته بالنفي إلى مزرعة صغيرة في سانت أندريا جنوب فلورنسا حيث قضى تيتوس ليفيوس عدة سنوات كتب فيها أعمالاً هامة غير (الأمير) منها كتاب (الحوار حول الكتب العشرة الأولى تيتوس ليفيوس الذي علق فيه بإسهاب على المهارات والمواهب السياسية في روما القديمة، وكتاب (فن الحرب)…. ولكن التوازي الأقرب لابن خلدون هو محاولة ميكافيلي لكتابة (تاريخ فلورنسا) الذي يذكر بكتاب (العبر). فكلاهما ينقل المحاولات السابقة لكتابة التاريخ، وخاصة السياسي منه، حيث لاحظا على كتابات الآخرين أنها (انتقائية) أو (مثالية) أو (غير عقلانية) بينما نزع كل من ابن خلدون وميكافيلي إلى الواقعية الصارمة في تسجيل الوقائع واستخلاص الدروس المستفادة بشكل واقعي عقلاني، بالاستناد على المعطيات المادية والبشرية للسياق الذي وقعت فيه أحداث هذا التاريخ.

وربما كانت الملاحظة الأخيرة تلك هي التي أوحت إلى مونتسكيو، خلال القرن الثامن عشر، لكتابة مؤلفه الشهير روح القوانين الذي عالج فيه المعطيات الموضوعية الاجتماعية التي تؤثر في صياغة القوانين عامة، والقرارات السياسية بصفة خاصة.

ورغم وجود دلائل، قاطعة، على أن كلاً من ميكافيلي ومونتسكيو قد عرفا أو قرءا أو تأثرا تأثيراً مباشرا بكتابات ابن خلدون، إلا أن مجرد التوازي الشديد بين أفكاره السابقة وأفكارهما اللاحقة هو، في حد ذاته، دليل على عبقرية وريادة المفكر العربي الكبير. الدكتور سعد الدين إبراهيم: ابن خلدون في عشرية مركز ابن خلدون، في مقدمة كتاب الدكتور أحمند صبحي منصور: مقدمة ابن خلدون: دراسة أصولية تاريخية، مصدر سبق ذكره، ص ص 4-5.

[136←]

حين يطلق ابن خلدون لفظ الوازع فإنه يسميه رئاسة ويفرق بين لفظي الرئاسة والرياسة مما يدل على انهما لا يعبران عن نفس المعنى: فالرئاسة تتم دون إكراه أي أن الطاعة طبيعية فيها بالنسبة للنحل (لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس) وكلمة استقرئ فيها تعني أقر فيها من لدن خالقها أن الحكم طبيعة للرئيس والانقياد طبيعة لباقي الأفراد. وأما بالنسبة للقبيلة فلا يوجد لفظ استقرئ وإنما هي طبيعة مكتسبة عن طريق العوائد والامتثال والتماثل.

أما الرياسة فهي تتم بالغلب وهي لا تختلف كثيراً عن الرئاسة لأن مجالها القبيل الذي هو اجتماع مجموعة من البيوتات ويكون الوازع في هذه الحالة، أيضاً، دوراً اجتماعياً يقوم به رئيس أحد البيوتات تكون أقوى في جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع. انظر: المولدي اليوسفي: علم الاجتماع السياسي الخلدوني، في ابن خلدون ومنابع الحداثة، الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المئوية السادسة لوفاته، جـ1، مارس 2006، ص ص 358-359.

[137←]

مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، طرابلس – الدار الجماهيرية للنشر والإعلان، 1987، ص 412.

[138←]

المصدر السابق، ص 417.

[139←]
علي أومليل، ابن خلدون والتجاوز الممكن، مصدر سبق ذكره، ص 338.

[140←]
المقدمة، ص ص 139-140.

[141←]
المقدمة، ص ص 139.

[142←]
المقدمة، ص ص 151.

[143←]
الدكتورة زينب محمود الحضيري، مصدر سبق ذكره، ص 172.

[144←]
المقدمة، ص ص 166-167.

[145←]
علي أومليل، مصدر سبق ذكره، ص 338.

[146←]
يرى ابن خلدون أنه لكي تصل القبيلة إلى الملك ضرورة توفر شرط (ثانوي) لكنه ضروري لذلك، وبدون هذا الشرط تصبح العصبية (كشخص مقطوع الأعضاء) تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) والتي يعتبرها ضرورية لمن يطمح أن ينال الملك... هذه الفضيلة، التي هي شرط من شروط الملك، ما هي إلا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الأخلاق. فيجب إلى من يطمح إلى الملك أن يكون عادلاً يجل العلماء وأساطين الدين. ويتمسك ابن خلدون بضرورة هذه الصفات، وربما كانت هناك علاقة بين هذا التمسك وبين ما عرف في خلقه من السخط وعدم الرضا. انظر: الدكتور طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، مصدر سبق ذكره، ص 96.

إن الصفة الضرورية التي يجب أن تلازم الملك، عند ابن خلدون، هو موقعها الأخلاقي الرفيع، فسمة الملك (الفعلية والظاهرية) هي المنزلة الأخلاقية التي تحتلها العصبية، صاحبة الملك... والملك وفن السياسة، باعتبارهما سمتين إنسانيتين واضحتين، تمتان للنفس العاقلة في الإنسان، ومن الواضح أن الأخلاق مرتبطة بهما بحكم الضرورة... وأن اكتمال الملك هو، أيضاً، اكتمال الأخلاق. ويرى ابن خلدون أن هناك رابطة، غير قابلة للانحلال، بين المجد الدنيوي والأخلاق الرفيعة تعكسها الممارسات الأخلاقية لمالك السلطة من قبيل الرحمة، الكرم، الرعاية، احترام ذوي العلم والورع... والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وصون الأعراض، وتعظيم الشريعة وإجلال علمائها وتنفيذ تعليماتهم، والانقياد للحق، وإنصاف المستضعفين، والتواضع، وسماع شكوى المستغيثين، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد. ومن تمتع بهذه

الصفات فقد تخلق بخلق السياسة وتأهب للرئاسة... ومن كان معه الملك وارتكب الرذائل فقد تأذن الله بانقراض ملكه. أنظر: الدكتور: عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، مصدر سبق ذكره، ص ص 112-113، وكذلك الدكتور أحمد صبحي منصور، مصدر سبق ذكره، ص 112.

[147←]
علي أومليل، مصدر سبق ذكره، ص ص 338-339.

[148←]
الدكتور عزيز العظمة: السياسة واللاسياسة في الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 286، وكذلك الدكتور مصباح العاملي، مصدر سبق ذكره، ص 437.

[149←]
المقدمة، ص 140.

[150←]
المقدمة، ص 151.

[151←]
عبد الغني مغربي، مصدر سبق ذكره، ص 159.

[152←]
علي أومليل، مصدر سبق ذكره، ص 334.

[153←]
الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص 111.

[154←]
المقدمة، ص 167، وقارن الدكتور عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص 119.

[155←]
الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 102، و123.

[156←]
المصدر السابق، ص24.

[157←]
المصدر السابق، ص7.

[158←]

الدكتور حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص243.

[159←]
الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص ص 190 -192.

[160←]
الدكتور حامد ربيع، أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص242.

[161←]
الدكتور ناصيف نصار، ابن خلدون في منظور الحداثة مصدر سبق ذكره، ص31.

[162←]
الدكتور عبدالله العروي، مصدر سابق، ص ص 93 – 94 ، وكذلك المولدي اليوسفي: علم الاجتماع السياسي الخلدوني، في كتاب ابن خلدون ومنابع الحداثة، الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المائوية السادسة لوفاته، تونس – بيت الحكمة 2006، ص364.

[163←]
الدكتور ناصيف نصار، مصدر سبق ذكره، ص32.

[164←]
الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، 94.

[165←]
المصدر السابق.

[166←]
الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص95.

[167←]
المصدر السابق، ص 96.

[168←]
حيث قدم إبن خلدون، في مقدمته، تقسيماً للمجتمعات السياسية ميّز فيها بين نماذج ثلاث من الحكم تتابعت تاريخياً، كظاهرة إجتماعية. النموذج الأول حيث لا توجد قواعد محددة مقدماً يخضع لها الحاكم ومن ثم فلا توجد في تلك الجماعة فكرة القانون كحقيقة مجردة تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. النموذج الثاني هو صورة لنموذج جديد للتطور السياسي حيث توجد قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها. هذا النموذج من النظم هو الذي عرف النظام القانوني منفصلاً عن شخص الحاكم. أما النموذج الثالث فهو النموذج الذي يرتفع إلى مرتبة

الكمال، وذلك عندما يوافق المجتمع على أن تحكمه قوانين سماوية تعكس تدخل المشرع الإلهي لتمكين المواطن من تحقيق السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة.

وإذا كانت هذه القوانين مفروضة من الله بشارع يشرعها ويقررها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. أنظر الدكتور حامد ربيع: أبحاث في النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ص 247 – 248.

[169←]
الدكتور طه حسين، مصدر سبق ذكره، ص ص 128 – 129. ويذكر ابن خلدون (في مقدمته).

[170←]
ماسيمو كامبانيني: نظرية ابن خلدون في الخلافة: المعنى الغائي للسياسة، في الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المئوية السادسة لوفاته، تونس – بيت الحكمة، 2006، ص384.

[171←]
الدكتور طه حسين ، مصدر سبق ذكره، ص ص 131 – 132.

[172←]
يفسر ابن خلدون رأيه هذا بالقول: "أن العبرة الرئيسية التي يمكن التوقف عندها من تاريخ الخلافة هي أن اشتراط النسب القريشي للخليفة، كما حصل في السقيفة، من دون علة اقتضته، وهذه العلّة ليست التبرك بوصلة النبي – صلى الله عليه وسلم - بل هي أعمق من ذلك، لأن إدارة شؤون المسلمين، بعد وفاة النبي، أعادت الى الصدارة التركيبة القبلية للعرب. فالحكمة من اشتراط النسب القرشي للخليفة هي وجود العصبية الغالبة بين العرب والمسلمين في قريش .. وعلى هذا النحو أعاد ابن خلدون إلى مسرح الاجتماع السياسي المحكوم بتركيبة العمران البدوي، واستخلص منها قانوناً عاماً ينطبق على كل الحالات التي تنشأ في تاريخ الاجتماع السياسي فقال" إنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي". أنظر الدكتور ناصيف نصار، ابن خلدون في منظور الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 35، وقارن مع المقدمة، ص196.

[173←]
الدكتور طه حسين ، مصدر سبق ذكره، ص 133.

[174←]
المصدر السابق، ص136.

[175←]
ماسيمو كامبانيني، مصدر سبق ذكره، 339.

[176←]
المقدمة، ص 203 .

[177←]
ماسيمو كامبانيني، مصدر سبق ذكره، 384.

[178←]
المقدمة، ص ص 206 – 208.

[179←]
ماسيمو كامبانيني، مصدر سبق ذكره، ص ص 385- 386.

[180←]
المصدر السابق، ص 388.

[181←]
الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص118.

[182←]
الدكتور ناصيف نصار، ابن خلدون في متطور الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص35.

[183←]
علي أومليل، ابن خلدون والتجاوز الممكن، مصدر سبق ذكره، ص335.

[184←]
الدكتور ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ص 206 -207 .

[185←]
الدكتور عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص 100.

[186←]
ان الدين لم يذم الملك في ذاته، كما أنه لم يذم القوى الشهوانية والغضبية في ذاتها، وإن العصبية التي حلّت محل عصبية العرب وأنشأت دولاً على قدر قوتها مدفوعة بحكم الواقع الى التصرف بمقتضى الملك وإلى بناء هذا التصرف عن نوعين من الأحكام. نوع مستمد من الشرع الديني ونوع مستمد من العقل التجريبي. فعلى أساس الملك، وفي إطاره، لا يمكن أن تكون السياسة سياسة دينية بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما يمكن أن تكون سياسة عقلية تضم إلى القوانين المفروضة (من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها) قوانين أخرى مفروضة من الشرع الديني. وعندما يحصل هذا فإن السياسة العقلية تكون قد أكدت قدرتها على استيعاب مستجدات التاريخ واستعدادها للانتقال إلى نوع جديد. أنظر محمد أركون: نحن وابن خلدون، في أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط 1979، ص32.

[187←]
الدكتور ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ص 206 -207.